Central BAPTIST
THEOLOGICAL SEMINARY

KANSAS CITY, KANSAS

APR 3 REC'D

LA FAMILLE

DANS

L'ANTIQUITÉ ISRAÉLITE

PAR

Louis-Germain LÉVY

Rabbin de Dijon

Docteur ès lettres

Prix : 5 francs

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1905

Tous droits réservés.

DU MÊME AUTEUR :

La Métaphysique de Maïmonide, in-8° raisin, 150 pages, 2 fr. 50, chez l'auteur, à Dijon.

Une Religion rationnelle et laïque, in-8°, 78 pages, 1 fr. 25, chez l'auteur, à Dijon.

LA FAMILLE

DANS

L'ANTIQUITÉ ISRAÉLITE

SDIS
L57

(LA) FAMILLE

DANS

L'ANTIQUITÉ ISRAÉLITE

PAR

Louis-Germain LÉVY

Rabbin de Dijon
Docteur ès lettres

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1905

Tous droits réservés.

24.1.83042
Liège

INTRODUCTION

OBJET, SOURCES, MÉTHODE

J0516

INTRODUCTION

OBJET, SOURCES, MÉTHODE

Objet et délimitation du travail.

Ce travail a pour objet la Famille israélite depuis les origines jusqu'à l'époque où l'israélitisme fait place au judaïsme, c'est-à-dire jusqu'à l'exil de Babylone (586-537). A ce moment on peut considérer comme close la période antique d'Israël. Avec la Restauration s'ouvre une ère nouvelle qui, eu égard aux conditions, aux facteurs et à l'esprit nouveaux, doit être étudiée à part et ne rentre plus dans le cadre de notre étude.

La famille forme l'axe et le pivot de la vie israélite. On en a l'impression très nette à la seule lecture des premiers chapitres de la Genèse. Ces premières pages, en effet, prétendent retracer la haute antiquité hébraïque, la période appelée patriarcale. Rien que ce mot de patriarcal suffit à indiquer le rôle que la famille tient en Israël dès l'époque la plus reculée.

Et, sans doute, ces récits de la Genèse sont des légendes. Mais, d'une part, ces légendes remontent à un passé fort éloigné et, sous les remaniements qu'elles ont pu subir, contiennent des données précieuses sur les mœurs antiques. D'autre part, c'est un fait bien connu qu'un peuple

met au frontispice de son histoire des personnages en qui son âme se reflète et son génie se mire, et des scènes où s'expriment ses tendances profondes.

Or, les héros que l'Ecriture place aux origines et qu'elle propose en modèle, ce ne sont ni des foudres de guerre, ni des dompteurs de fauves, pas même des législateurs, comme font d'autres peuples, mais des patriarches et des matriarches. L'histoire qu'on nous raconte se présente avec le caractère de l'histoire d'une famille, celle de la « famille de Jacob » ou d'Israël. Et tout le long de la Bible, on nous parlera des « enfants » d'Israël, des « enfants » de Joseph, etc.

Dès l'abord, la question du mariage se pose, les premiers commandements concernent la vie conjugale et le développement de la famille. Puis, d'un récit à l'autre, ce ne sont qu'épisodes et scènes familiales : dispute entre Caïn et Abel, attitude de Sem, Cham et Japhet envers Noé leur père, rivalité entre Agar et Sarah, rencontre d'Eliézer avec Rebecca, proposition de mariage, conseil de famille chez Laban, préférence d'Isaac pour Esaü et de Rébecca pour Jacob, amour de Jacob pour Rachel, etc.

Le langage même porte témoignage de cette force de l'esprit familial. Pour marquer les rapports de l'individu avec la divinité, on dit : « El, Mélek, Iahvé, est père, frère, oncle paternel, de.... ». Pour « mourir », on emploie la locution : « rejoindre ses pères, les siens ». Un homme distingué par sa position ou ses services est un « père », une femme éminente est une « mère en Israël », une ville importante est également appelée « une mère en Israël » (II *Sam.*, xx, 19); on parle de la « mère du chemin » (*Ezéch.*, xx, 21). Comparez aussi les nombreuses expressions où entre le mot *bên* « fils de » : « fils de la mort », passible de mort ; « fils d'un an », âgé d'un an ; « fils d'Adam », mortel ; « fils de l'arc », flèche ; « fille de l'œil », prunelle ; « fille de Sion », Israël ; une ville et « ses filles », ses dépendances, etc.

« Plus que chez beaucoup d'autres peuples à nous con-

nus, dit Nowack (1), la famille a eu dans la haute antiquité israélite une importance pour l'existence entière du peuple, précisément parce qu'Israël, au temps où nous apprenons à le connaître, se trouve à un degré de civilisation qui, chez la plupart des autres peuples, est déjà dépassé lorsqu'ils entrent dans l'histoire. On en est déjà arrivé à de grandes organisations centralisées qui n'existent pas encore chez les Israélites de cette époque ; ce peuple se compose à ce moment de tribus, de clans et de familles. Le chef de famille a la juridiction, la famille détermine le droit et la morale, le culte est pratiqué par la famille et non par le peuple en tant que collectivité. Les chefs de familles, de clans, de tribus, règlent les affaires communes. Du nombre des familles dépend la puissance du clan, du nombre des hommes capables de porter les armes la puissance de la famille. La protection que le clan peut assurer à ses membres se mesure à la puissance dont il dispose ».

Sources.

La version hébraïque de l'Ancien Testament constitue notre source principale.

On ne saurait se former une idée exacte du développement de la civilisation israélite, si l'on ignore ou l'on méconnaît la nature, l'origine, la composition, l'histoire des écrits bibliques qui constituent notre plus importante source d'information. En matière d'exégèse, nous avons adopté le point de vue scientifique, objectif, en nous gardant de l'intrépidité d'assurance où beaucoup s'enhardissent.

Depuis la naissance des peuples primitifs de l'Asie citérieure jusqu'à l'apparition du peuple d'Israël, des milliers d'années se sont écoulées. Dès lors, il ne saurait être

1. *Lehrbuch der hebraeischen Archaeologie* (Fribourg-en-Br., 1894), I, p. 152.

question de traditions véritablement historiques qu'Israël aurait possédées sur ces temps reculés. Les premiers récits sont des récits poétiques, des légendes. La Bible fait mention de deux anciens recueils, le *Poème des guerres de Iahvé (Nombres*, XXI, 14), et le *Livre de Yaschar (Jos.*, X, 13 et suiv. ; II *Sam.*, I, 18). En outre, nous trouvons des morceaux poétiques tels que *Gen.*, IV, 23, 24, *Nombres*, XXI, 17-18, 27-30, *Ex.*, XV, 1-19, etc., qui évidemment ont été pris ailleurs et incorporés au texte actuel. Qu'est-ce que la Genèse, sinon un recueil de traditions populaires transmises oralement? Chaque légende s'est d'abord développée isolément ; plus tard on les a toutes réunies, on s'est efforcé de les rattacher l'une à l'autre, on en a composé des cycles.

Ce serait se tromper étrangement que de voir dans ces légendes l'invention de libres fantaisies. Ces récits reposent sur des données fournies par l'observation, la tradition, la réflexion, données qui, dans la suite, ont subi des déformations plus ou moins graves. Lorsqu'elles furent écrites, elles étaient déjà très anciennes, elles avaient une longue histoire derrière elles. Ces récits ont donc été remaniés. Mais, si nombreuses qu'on veuille supposer les retouches, l'on ne saurait nier que les récits tels qu'ils nous sont parvenus ne contiennent des éléments remontant à un état de civilisation fort ancien. Il suffit de relever les traits de mythologie et de morale encore grossières ou de surprendre, par la comparaison entre les versions différentes du même récit, la préoccupation chez les écrivains postérieurs d'atténuer et de pallier tel détail choquant ou compromettant, pour conclure à l'origine reculée de ces traditions. Ajoutez que l'écriture était répandue dans le monde sémitique dès une lointaine antiquité (1).

1. Par la découverte d'archives antiques à Nippour, nous savons que déjà avant l'époque de Hammourabi (XXIIIe s.) plusieurs bibliothèques du Sud étaient copieusement garnies et qu'alors déjà on avait rédigé une bonne portion de la littérature babylonienne aujourd'hui connue; voir M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (Giessen 1902), p. 126.

Nous sommes donc en droit d'admettre que de bonne heure des récits et des dispositions législatives furent couchés par écrits.

Rien ne s'oppose à l'opinion que Moïse soit l'auteur de certains passages, bien que nous ne puissions affirmer en certitude la mosaïcité d'aucun passage du Pentateuque quant à la teneur. La plus ancienne codification du droit coutumier est le « Livre de l'Alliance » (ainsi dénommé d'après Ex., XXIV, 7), qui va d'*Ex.*, XX, 23, à XXIII, 19. La plupart de ces règlementations remontent sans doute à une date très ancienne. On estime que ce code fut rédigé vers le IX^e^ siècle. Un peu plus tard un écrivain, probablement de Juda, compila les matériaux existants dans l'école du Sud sur les origines, les patriarches, la sortie d'Egypte, la conquête de la Palestine. De ce travail naquit le mémoire *iahvéiste*, ainsi dénommé en raison de l'emploi systématique du nom de « Iahvé » pour désigner la divinité (les exégètes le marquent par la lettre J). Vers le même temps, un écrivain appartenant à l'une des tribus joséphites recueillit les traditions de l'école du Nord, d'où le document *élohiste*, ainsi appelé parce que « Elohim » sert exclusivement à désigner la divinité (le signe abréviatif est E). Entre le VIII^e^ et le VII^e^ siècle, un nouveau rédacteur combina les deux sources J et E, c'est le *jéhoviste* (J E^2 ou R*je*). Presque à la même époque, les écoles de prophètes élaborent un code de lois civiles et religieuses, le fonds primitif du *Deutéronome* (IV, 44, à XXVI, 19 et XXVIII). C'est le livre qui fut retrouvé en 621 sous le règne de Josias (II *Rois*, XXII, 3 et suiv.). Puis fut rédigé le recueil de lois compris entre le ch. XVII et le ch. XXVI du *Lévitique*, dix chapitres désignés par les exégètes sous le titre de « Loi de Sainteté » (H) (1), eu égard à l'idée de sainteté qui y domine. Pendant et après l'exil s'achève au sein des cercles sacerdotaux le document appelé « Code

1. H = *Heiligkeitgesetz*.

sacerdotal » (P) (1). Enfin, Ezra réunit tous les documents et publie la « Loi de Moïse » en 444.

Le Livre de *Josué* a été composé au moyen des mêmes sources que le Pentateuque, d'où vient qu'on le joint aux cinq livres qui le précèdent et qu'on parle d'un « Hexateuque ». Le Livre des *Juges* renferme des pièces très anciennes, tel le cantique de Débora. L'histoire de Samson abonde en traits fantastiques. Le récit d'Abimélec est un des plus vieux échantillons de l'historiographie israélite. Les Livres de *Samuel* se composent d'éléments multiples et de dates diverses. La fidélité à reproduire tels quels les anciens récits a permis aux exégètes de retrouver nombre de documents antiques sous les altérations postérieures. Les Livres des *Rois* indiquent eux-mêmes certaines sources qu'ils ont mises à profit : le « Livre des annales des rois d'Israël et de Juda », le « Livre de l'histoire de Salomon », etc. Les Livres d'*Ezra*, de *Néhémie* et des *Chroniques* ont la même origine. Ils se réfèrent au « Livre des rois d'Israël et de Juda », au « Midrasch du Livre des Rois », aux « Dits » de Samuel, Nathan, Gad, etc. Pour le petit Livre de *Ruth*, il est impossible d'en fixer la date. Le récit d'*Esther* est postérieur à l'époque persane.

En ce qui concerne les Prophètes, les premiers discours qui nous soient authentiquement conservés datent du VIII^e^ siècle. L'activité prophétique s'étend jusque vers le milieu du V^e^ siècle. Pour ce qui est des *Psaumes*, ils ont été composés à des dates très diverses. Parmi les psaumes « davidiques », il en est qu'il est impossible d'attribuer à David, attendu qu'ils parlent d'événements de beaucoup postérieurs. Cependant, comme il est hors de doute que David fut poète, il n'est pas invraisemblable que quelques-uns de ses chants sacrés soient arrivés jusqu'à nous. D'autre part, il y a des psaumes dont les auteurs ont évi-

1. P = *Priestercodex*. Les textes de ce Code se trouvent disséminés dans tous les écrits du Pentateuque (ou de l'Hexateuque), principalement dans le Lévitique.

demment dû vivre à l'époque des Macchabées. Les *Lamentations* sont postérieures à la prise de Jérusalem par les Chaldéens. Il n'est pas possible d'assigner une date précise à la composition du *Cantique des Cantiques*. Le recueil des *Proverbes* contient des maximes d'époques différentes; il n'est pas inadmissible que certaines de ces sentences soient effectivement de Salomon. Le Livre de *Job*, qu'on a longtemps regardé comme très ancien, date probablement du début de l'exil. Le Livre de *Daniel* fut, semble-t-il, rédigé peu de temps avant la mort d'Antiochus Epiphane (164 avant l'ère chrétienne). Enfin l'*Ecclésiaste* doit être rapporté à la période hellénique.

Telles sont, ramassées dans le moins de mots possible, les indications exégétiques qui nous ont paru nécessaires pour dater approximativement les principaux moments de l'évolution intellectuelle, morale et religieuse d'Israël.

En dehors de la version hébraïque de l'Ancien Testament, nous avons utilisé à titre de contrôle et d'information complémentaire l'assyriologie, l'arabologie, l'épigraphie sémitique, la Septante, les Apocryphes, Philon, Josèphe, les Targoumim (1), le Nouveau Testament, les plus anciens écrits rabbiniques : Mekilta, Sifra, Sifré, Tocifta, Talmud (2).

Nous avons eu plus particulièrement recours aux documents traditionnaires pour des usages et des institutions qui remontent à un âge reculé, mais sur lesquels l'Ecriture ne nous fournit que de maigres indications, voire même de simples allusions, comme, par exemple, pour le

1. Paraphrases araméennes de la Bible.

2. La tradition ou loi orale (*torah sché-beal péh*, par opposition à *torah sché-biktab*, loi écrite, Bible) se trouve consignée sous deux formes : 1° sous forme de commentaires homilétiques qui suivent le texte sacré, *Midraschim*, dont les principaux sont : *Mekilta* sur l'Exode, *Sifra* sur le Lévitique, *Sifré* sur les Nombres et le Deutéronome, *Rabboth* sur le Pentateuque et les cinq rouleaux (Cantique des Cantiques, Ruth, etc.), *Yalkout* sur tous les écrits bibliques; 2° sous forme de traités, *Talmud*, dont la *Mischna* constitue le texte et la *Ghemara* le commentaire. La *Tocifta* est un recueil de dispositions qui ne furent pas incorporées à la Mischna.

Droit matrimonial, quelques Empêchements matrimoniaux, la Sotah, la Agounah, le Mamzer. Que certaines des coutumes traditionnelles étaient fort anciennes, c'est ce dont témoigne le Talmud lui-même, lorsqu'il parle de *Halaka le-Mosché mi-Sinaï*, « Pratique remontant à la législation sinaïtique », c'est-à-dire pratique usitée de temps immémorial. En utilisant les écrits en question, nous ne sommes pas sorti des limites que nous nous étions imposées, nous avons puisé à des sources que nous avions non seulement le droit, mais encore le devoir de ne point négliger, ici pour approfondir un détail, là pour combler une lacune, ailleurs enfin pour poursuivre la courbe évolutive jusqu'à son extrême développement.

Méthode.

En même temps que nous avons essayé de saisir l'évolution des mœurs et des modalités familiales sous l'effet des transformations économiques, politiques, sociales et morales, nous nous sommes efforcé d'éclaircir les rites et les usages par la comparaison avec les civilisations congénères dont Israël a subi le contact et l'influence. D'une façon plus générale, nous nous sommes appliqué à rechercher la signification première des mœurs, des institutions, des pratiques, en nous appuyant des indications de la sociologie. Nous avons distingué chaque fois que faire se pouvait : entre les mœurs qui datent d'un passé reculé et souvent sont des survivances de l'âge préhistorique, entre la littérature éthico-religieuse qui élabore et présente l'idéal à poursuivre, et entre la législation qui marque l'effort pour accommoder à cet idéal la coutume antique, et ainsi la dégrossit, la polit, la raffine, y introduit plus de justice et d'humanité. Nous avons tenté de découvrir dans les conceptions primitives des Hébreux une idée maîtresse qui rendît compte de la spécificité de la famille

israélite, qui expliquât pourquoi celle-ci offre tels caractères plutôt que tels autres, qui mît au jour une tendance générale, en sorte d'avoir un principe autour duquel nous pourrions grouper les données diverses, au premier abord sans lien les unes avec les autres. Ce principe directeur, nous avons cru le trouver dans l'idée de Vie. Il nous a paru que cette idée était au centre des préoccupations israélites, qu'elle aidait à mieux comprendre certaines des coutumes, rites et institutions que nous nous proposions d'étudier.

TABLEAU HISTORIQUE ET LITTÉRAIRE

Vers 4000 Civilisation développée en Babylonie et en Egypte.

2000 Développement de la Syrie et de la Palestine sous la double influence de l'Egypte et de la Babylonie.

1300 Sortie d'Egypte. Première mention du peuple d'Israël sur une inscription du pharaon Merneptah, fils de Ramsès II. Mythes, légendes, chants guerriers. Droit coutumier. Décalogue.

1250 Défaite de Sizera par une partie des tribus d'Israël. Cantique de Débora (Juges V).

1020 Saül
1000 David
970 Salomon

} Premiers recueils épiques et lyriques. — Rédaction du Code de l'Alliance.

933 Schisme : Jéroboham, roi d'Israël. — Roboam, roi de Juda.

876 Elie prêche le culte de Iahvé.

854 Stèle de Mésa de Moab, le plus ancien monument d'écriture phénicienne. — La source iahvéiste (J).

800 La source élohiste (E). — Fonds primitif du *Deutéronome*.

750 Amos, puis Osée.

740 Isaïe, Zacharie.

727-699 Ezéchias, roi de Juda. Michée. Fusion du iahvéiste et de l'élohiste par le jéhoviste (JE' ou R *je*). Noyau de la Loi de Sainteté (Lév., XVII — XXVI).

722 Sargon prend Samarie. Fin du royaume d'Israël. Captivité assyrienne.

625 Jérémie, Sophonie, Nahoum.

622 Découverte sous le règne de Josias du Livre de la Loi, *Dt.*, IV, 45 — XXVIII, 69.

593 Ezéchiel. — Elaboration du Code sacerdotal (P).

586 Ruine de Jérusalem et du Temple par Nabusar-Adan. Fin du royaume de Juda. Captivité de Babylone.

560 Deutéro — Isaïe.

538 Edit de Cyrus permettant aux juifs de retourner en Palestine. Retour de 42,360 juifs sous Zorobabel et le pontife Josué. Aggée et Zacharie II.

516 Inauguration du second Temple.

500 Rédaction du Code sacerdotal (P).

458 Malachie. Arrivée d'Ezra.

444 Néhémie, gouverneur de Jérusalem. Lecture publique de la « Loi de Moïse », apportée de l'exil par Ezra.

400 Rédaction définitive du *Pentateuque*.

332 Les juifs se soumettent à Alexandre le Grand. La Palestine sous les gouverneurs macédoniens.

300 La Palestine sous les Ptolémées.

275 Commencements de la Septante.

197 La Palestine sous la domination syrienne.

180 La Sagesse de Jésus, fils de Sira.

167 Révolte des Macchabées. Le Livre de Daniel.

141 Fondation de la dynastie asmonéenne.

PREMIÈRE PARTIE

FAMILLE ET RELIGION

PREMIÈRE PARTIE

FAMILLE ET RELIGION

On sait le rôle de la religion dans les sociétés primitives. Cette influence déterminante et ubiquiste de la religion sur la pensée et l'activité humaines se vérifie chez tous les peuples de l'antiquité. Nous devons donc nous attendre à constater la connexité la plus étroite entre les institutions familiales et les conceptions religieuses d'Israël. Et, de fait, nous observons que le dieu s'identifie à la tribu : les guerres d'Israël sont les « guerres de Iahvé », *Mil'hamoth Iahvé* (*Nombres*, XXI, 29) (1), les ennemis de Iahvé sont les ennemis d'Israël (*Juges*, V, 31 ; I *Sam.*, XXX, 26), etc.

Il ne sera donc pas hors de propos, si l'on veut s'expliquer certaines tendances de la famille hébraïque, de dégager le caractère ou tout au moins quelque trait fondamental de la religion primitive d'Israël.

D'aucuns ont prétendu mettre à la base de la famille israélite le totémisme, d'autres y ont placé le culte des ancêtres. Nous voudrions exposer rapidement ces deux hypothèses, montrer qu'elles ne résistent pas à l'examen, puis établir que la religion primitive d'Israël a été une

1. Cf. Inscription de Mésa, lignes 12, 13, 18.

religion naturaliste avec, pour idée centrale, l'idée d'énergie vitale et fécondante.

DU TOTÉMISME

Suivant d'aucuns, le clan totémique représente la première phase de l'organisation sociale.

Chaque clan, sous le nom de *totem*[1], a pour génie protecteur un animal ou une plante, quelquefois même un objet inanimé, qui donne son nom à la tribu. De ce totem, tous les membres du groupe sont censés descendre. On est parent, parce qu'on porte le même totem. Tous les individus de la tribu du Loup s'appelleront Loup et regarderont le Loup comme leur totem. Il est à noter que l'homme n'est pas en rapport avec une puissance individuelle, mais avec une classe : tous les Loups sont parents de celui qui a le Loup pour totem.

Le totem est immanent au clan ; c'est un seul et même sang circulant dans un même groupe. Il y a entre l'homme et son totem une identité substantielle.

Le sang du clan étant tabou, un homme de la tribu du Loup ne peut pas épouser une femme qui porte le nom de famille de Loup, mais doit chercher sa compagne parmi les Castors, les Cygnes, etc.

1. Le mot est emprunté aux Indiens Objibway de l'Amérique du Nord ; il signifie : « famille », « tribu ». Les Australiens, au lieu de *totem*, disent *kobong*. — Sur le totémisme, voir J. F. Mac Lennan, « The Worship of Animals and Plants » dans *The Fortnightly Review*, 1869 et 1870 ; Tylor, *Primitive Culture* (Londres 1871) ; H. Spencer, *The Principles of Sociology*, I, (Londres 1876) ; Girard de Rialle, *La mythologie comparée* (Paris 1878) ; Max Muller, *Anthropologische Religion* (Leipzig 1894) ; F. B. Jevons, *An Introduction of the History of Religion* (Londres 1896) ; Giddings, *Principles of Sociology*, pp. 270-272 ; A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. Marillier (Paris 1896) ; Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God* (Londres 1897) ; Marillier, dans *Revue de l'hist. des Religions*, 1897 et 1898 ; Frazer, *Le Totémisme*, traduit par A. Dirr et Van Gennep (Paris 1898) ; Durkheim, *L'Année sociologique*, 5 années.

Nul ne peut avoir deux totems à la fois ; l'enfant doit appartenir ou au totem du père ou à celui de la mère. A l'origine, le totem se transmettait seulement en ligne utérine, en sorte que si un homme des Renards se mariait avec une femme des Gazelles, l'enfant portait le nom de Gazelle.

Ainsi, premier caractère du totémisme : on ne peut pas épouser une femme du même clan, c'est-à-dire exogamie.

Un autre caractère du totémisme, c'est que le totem n'est ni tué ni consommé par les membres du clan, sauf pour les sacrifices sacramentaires.

Un troisième trait, c'est que les membres d'un groupe totémique pratiquent le tatouage, c'est-à-dire impriment sur leur chair la figure de leur totem.

C'est par le totémisme qu'on explique le culte des animaux, la forme animale de beaucoup d'idoles, la distinction entre animaux sacrés et autres, les sacrifices, la domestication des animaux, etc.

Telle était, jusqu'à ces derniers temps, la caractéristique du totémisme, quand les observations de Spencer et Gillen, dans leur ouvrage *The native Tribes of central Australia* (Londres, 1899), forcèrent à modifier l'ancienne définition.

Les Aruntas d'Australie, en effet, chez qui il existe un système incontestablement totémique, ne connaissent pas les deux interdictions dont nous parlons plus haut : celle de tuer et de manger l'animal totémique, ni celle de se marier entre porteurs du même totem. Le totem peut être mangé, le groupe totémique pratique l'endogamie, les rapports sexuels entre membres d'un même groupe sont parfois obligatoires. La véritable fonction du totémisme est magique (1).

1. Voir Frazer, « The Origin of Totemism », dans *The Fortnightly Review*, avril et mai 1899; Durkheim, « Sur le Totémisme », dans *l'Année sociologique* (Paris 1902).

Le groupe totémique chez les Aruntas est une association religieuse, il n'est pas un groupe domestique. L'enfant ne naît pas dans le totem de la mère, il naît dans le totem de l'esprit qu'il est censé incarner. A la naissance, on détermine quel est l'esprit totémique, l'ancêtre (à la fois homme, animal, dieu) de l'*Alcheringa*, qui a repris corps dans l'enfant. Cet ancêtre est censé résider dans certains lieux, où il s'est évanoui autrefois. La femme qui vient d'accoucher indique l'endroit où elle croit avoir conçu et l'enfant porte le nom et le totem de l'ancêtre ressuscité ; il est cet ancêtre lui-même. Ainsi une femme Emou croit concevoir près d'un arbre *nanja*, où réside un esprit totémique, celui de la Chrysalide : l'enfant est du groupe de la Chrysalide. Il devient l'associé de toutes les chrysalides, hommes et bêtes : il est identique à elles, a les mêmes vertus religieuses qu'elles, a les pouvoirs, les droits et les devoirs que lui donne sa nature. Il traite toutes les chrysalides comme il se traiterait lui-même. Aussi ne mange-t-il pas d'ordinaire de son totem, quoique la chose ne lui soit pas absolument interdite : il n'en mange que rarement..... A l'issue des cérémonies sacrées, le totem est mangé solennellement par les membres du groupe totémique..... Non seulement ils ont le devoir d'en manger, mais encore ils doivent être les premiers à en manger, après quoi seulement les autres groupes totémiques ont le droit d'en manger autant qu'ils veulent [1].

Quelques savants, à la suite de W. Robertson Smith [2], ont soutenu que les Sémites ont passé par un stade totémique [3]. Cependant on est d'accord pour reconnaître

1. D'après B. Spencer et F. Gillen, in *Année sociol.*, 1898-1899, p. 205 et suiv.

2. La voie avait été ouverte par Mac Lennan dans *The Fortnightly Review*, 1870, p. 207 .

3. C. f. W. R. Smith, « Animal Worship and animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament », dans *The Journal of Philology*, vol. IX, 1889 ; du même, *Die Religion der Semiten*, traduit par R. Stübe (Fri-

qu'on doit borner ses prétentions à ne retrouver que des traces, des survivances d'un état préhistorique. « Au degré de développement, dit W. Robertson Smith, qu'avaient atteint même les plus grossiers des peuples sémitiques, il serait absurde d'espérer trouver des exemples de totémisme pur (1) ».

Sur quels indices s'appuie-t-on pour conclure à l'existence d'un culte totémique chez les ancêtres d'Israël?

On fait état des noms d'animaux et de végétaux que portent certaines tribus. Il y a les Bakrites et les Ghemalites (chameaux), les Calébites (chiens), les Arodites (ânes sauvages), les Schafanites (lapins), les Tolaïtes (vers), les Zimrites (antilopes), les Çorites (guêpes), les Soussites (chevaux), les 'Hamorites (ânes), les Elonites (chênes), les Schoumatites (ails), etc. Les tribus qu'on estime être parmi les plus anciennes sont Rachel (brebis) et Léa (biche) (2).

Beaucoup d'individus ont également des noms d'animaux ou de plantes, tels Téra'h (bouquetin), 'Hamor (âne), Tola (ver), Débora (abeille), Elon (chêne), etc. Akbor (mulot) est un nom d'homme (*Gen.*, XXXVI, 38; II *Rois*, XXII, 12) et le nom d'une divinité (*Is.*, LXVI, 17; cf. I *Sam.*, VI, 4); de même, Na'hasch (serpent), cf. I *Sam.*,

bourg en Br. 1899); Joseph Jacobs, « Are there Totem-Clans in the Old Testament », dans *The Archaeological Review*, mai 1889; A. H. Sayce, *The Ancient Empires of the East* (1883), pp. 344 et 418, et *Social Life among the Assyrians and Babylonians* (1893), p. 103; F. K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah* (Londres 1899), I, 99, II, 123, 303; Barton, *Semitic Origins*, II; Wildeboer, *Jahvedienst und Volksreligion* (Fribourg-en-Br. 1899), p. 27. Stanley A. Cook, « Israël and Totemism », dans *The Jewish Quarterly Review*-avril 1902. La théorie est combattue par Fr. Vinc. Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israëls* (Fribourg 1901).

1. W. R. Smith, *Die Relig. d. Semiten*, p. 100.

2. Fr. Delitzsch : *léah* = assyr. *lêtou* = biche; d'après Hanpt = assyr. *li'at* = maîtresse, forte (*Goett. Gel. Nachr.* 1883, p. 100); Ball : d'après l'arabe = être laide (*The Book of Genesis* (Leipzig 1896), p. 83). Lévi, fils de Léa (*Gen.*, XXIX, 34), ce serait Léa; voir Wellhausen, *Prolegomena z. Gesch. Israëls* (Berlin 1886), p. 144; Baudissin, *Die Gesch. des alttest. Priestertums* (Leipzig 1889), p. 72; Budde, *Die Relig. des Volkes Israël* (Giessen 1900), p. 103.

XI, 1, et II *Sam.*, XVII, 25, avec *Nombres*, XXI, 4-9, et II *Rois*, XVIII, 4 ; de même, comparez 'H'zir (pourceau) ponctué Hézir dans I *Chr.*, XXIV, 15, et *Néh.*, X, 20, avec *Is.*, LXV, 4, et LXVI, 3, 17. A côté des noms d'homme, il faut signaler les noms de ville : Ayialon (de Ayial = biche), Schaalbin (de Schouol = renard), Efron (de Efer ou Ofer = gazelle), Eglon (de Eghel = veau), Beth Nimrah (de Némer = panthère), Ir Na'hasch (= ville du serpent), etc. (1).

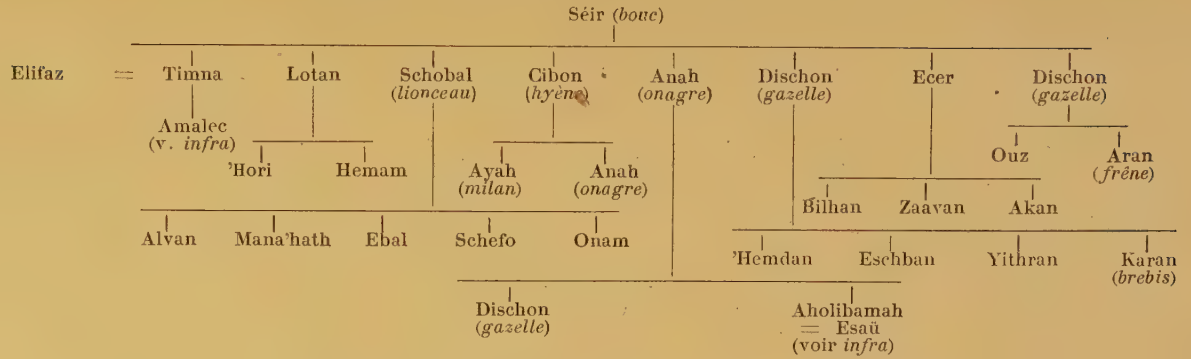
La généalogie des 'Horites et des Edomites offre un intérêt particulier. On y relève de nombreux noms d'animaux, et certains de ces noms se retrouvent chez des individus de clans différents. Ainsi Anah est fille de Cibôn (*Gen.*, XXXVI, 2), fils de Cibôn (*ib.*, 24), d'où R. Smith conclut à une parenté par les femmes chez les 'Horites. De l'existence d'un sous-clan Anah parmi les Cibonites aussi bien que chez les Séirites, il tire une preuve en faveur de l'exogamie, c'est-à-dire que les membres du clan ne pouvaient pas se marier entre eux.

Voici le tableau des généalogies 'horite et édomite que j'emprunte à Joseph Jacobs (2).

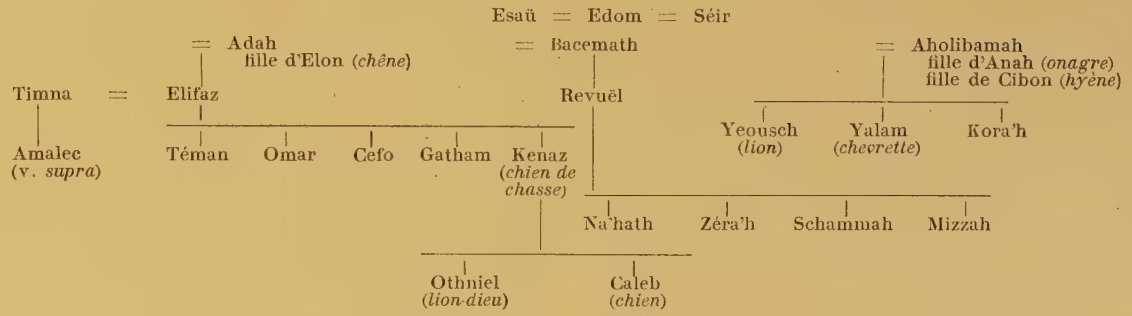
1. Sur les Arabes, Sabéens, Palmyréniens, Phéniciens, etc., voir R. Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, p. 192 et suiv. ; Noeldeke, ZDMG, 1886, p. 157 et suiv ; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlin 1897), p. 2 et suiv.

2. *l. c.*, p. 150.

GÉNÉALOGIE DES 'HORITES (*Gen.*, XXXVI, 20-30)



GÉNÉALOGIE DES EDOMITES (*Gen.*, XXXVI, 10-19)



Contre l'argument tiré des noms d'animaux et de plantes, nous ferons valoir :

1. Que la grande majorité des tribus arabes et israélites ne portent pas de noms d'animaux (1). « Il n'y a pas tant de clans arabes, dit Nœldeke, qui portent des noms d'animaux ; au reste, cela ne serait pas une preuve de totémisme. Il n'est pas nécessaire de faire remonter les Banou Asad et les Banou Laïth à un temps où l'on regardait le lion comme un ancêtre divin du clan. » Que, pour ce qui concerne particulièrement la généalogie des 'Horites, beaucoup de ces noms ne sont pas des noms d'animaux, et que plusieurs qu'on allègue comme tels sont très douteux (2) ;

2. Que quantité de ces noms de tribus ont pu être à l'origine des noms d'individus, qu'il n'est pas impossible que certaines tribus descendent réellement de l'ancêtre dont elles se prétendent issues (3) ;

3. Qu'il est naturel que des groupes adonnés à la chasse et à l'élève du bétail usent de noms d'animaux comme de caritatifs, pour marquer le désir que les enfants possèdent les qualités de force, d'agilité, d'adresse, de ruse, de douceur de tel ou tel animal ; que des peuplades toujours en guerre donnent à leurs fils des noms de bêtes fauves exprimant le vœu que l'enfant soit doué contre l'ennemi de la vigueur et de la férocité du lion, de l'hyène, du loup, etc. ;

4. Que si les dieux égyptiens portaient une tête d'épervier, de chien, d'ibis, cela signifie que l'on attribuait aux

1. ZDMG, 1886, pp. 157 et 161. Cf. Wellhausen, *Reste arab. Heident.*, p. 200 ; Dillmann, *Die Genesis* (Leipzig 1892), p. 388.

2. Tels *Schobal* (voir Noeldeke, *l. c.*, p. 168), *Cibon* (voir Gesenius, *Handwoerterbuch* (Leipzig 1890), p. 710), *Anah* (v. G. Buchanan Gray, *Studies in Hebrew Proper Names*, p. 110) ; *Yeousch* signifie plutôt : « il aide » (cf. *Joel*, IV, 11) ; cf. Zapletal, *op. cit.* ; Fr. Buhl, *Gesch. der Edomiter* (Leipzig 1893), p. 50.

3. Cf. Basset, *Notes de lexicographie berbère* (Paris 1883-1888) ; Ph. Le Bas et W. H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure* (Paris 1847-1870), n. 2065.

dieux des qualités qu'on avait observées et admirées chez ces animaux (1) ;

5. Que si certaines localités ont des noms d'animaux, cela peut s'expliquer par la présence fréquente de ces animaux dans ces lieux, ou par la forme des collines et des rochers du voisinage (2) ;

6. Qu'il y a beaucoup de noms d'animaux qui, donnés à des individus, ne sont pas tabous, tels Zimri (chamois), Jonas (colombe), Efer (cerf), Rachel (brebis), etc. ;

7. Qu'enfin, comme l'avoue R. Smith lui-même, dans les questions d'histoire religieuse les arguments tirés des noms propres sont peu probants (3).

Un autre argument qu'on invoque en faveur d'un totémisme préhistorique chez les Hébreux, c'est qu'ils ont adoré des animaux : le cheval (II *Rois*, XXIII, 11), le serpent (*Nombres*, XXI, 4-9) (4), Béelzeboub (dieu-mouche), le porc, le mulot, les Seïrim (*Lév.*, XVII, 7) (5), le veau d'or : « Voici tes dieux, ô Israël, qui t'ont tiré du pays d'Egypte » (*Ex.*, XXXII, 4) ; Jéroboam fait fabriquer deux veaux d'or et dit au peuple : « Voici tes dieux, ô Israël, qui t'ont fait sortir du pays d'Egypte » (I *Rois*, XII, 28). On cite le passage d'*Ezéchiel*, VIII, 7-12 : « Il me conduisit à l'entrée du parvis. Je regardai et j'aperçus un trou dans la paroi. Et il me dit : « Fils de l'homme, perce la paroi ! » Lorsque j'eus percé le mur, il y avait là une porte. Il me dit : « Entre et considère les détestables abominations qu'ils pratiquent en ce lieu. » J'entrai et je vis toutes sortes de figures de reptiles et de bêtes répugnantes et toutes les idoles de la maison d'Israël gravées sur le mur tout autour. Et il y avait là 70 hommes des anciens

1. Paul de Lagarde, *Mitteilungen* (1887), II, p. 72 ; cf. P. G. Mahoudeau, « L'origine de l'homme d'après les traditions de l'Antiquité » (*Revue mensuelle de l'école d'anthropologie* (Paris 1898), p. 234).

2. Cf. Mayer Lambert, dans *Revue de l'hist. des religions*, XXXVI, 420.

3. *Die Relig. der Semiten*, p. 29.

4. Cf. II *Rois*, XVIII, 4.

5. Cf. II *Chr.*, XI, 15 ; *Is.*, XIII, 21 ; XXXI, 14.

de la maison d'Israël et Iaazania fils de Schafan se tenait au milieu d'eux, chacun l'encensoir dans la main, et l'encens s'élevait en fumée épaisse. Et il me dit : « As-tu vu, fils de l'homme, ce que les anciens de la maison d'Israël font dans les ténèbres, chacun dans les mystères de son image ? Car ils disent : « Iahvé ne nous voit point, Iahvé a abandonné le pays ».

En réponse à cet argument, nous ferons remarquer qu'on ne dit nulle part que les Israélites aient adoré des animaux *vivants*, comme l'exigerait le totémisme et comme cela se pratiquait en Egypte (1). On ne signale que des *images* d'animaux. Le serpent d'airain était une sorte d'amulette collective. — Les chevaux (qui, du reste, ne furent introduits qu'assez tard chez les Sémites) étaient consacrés au soleil (II *Rois*, XXIII, 11). — Certains, sans doute, offraient des sacrifices de porc (*Is.*, LXV, 4 ; LXVI, 3, 17), mais on ne voit pas qu'ils aient révéré cet animal. — De ce que plusieurs mangeaient des mulots et autres abominations (*Is.*, LVI, 17) et les apportaient en offrandes expiatoires (I *Sam.*, VI, 5), il n'en résulte pas qu'ils en pratiquassent le culte. — Pour ce qui est de Béel-Zeboub, Zeboub, dans l'espèce, ne signifie pas « mouche », c'est le nom d'une localité, comme dans Baal-'Hermon, Baal Peor (2), etc. — Dans le passage d'Ezéchiel, il est question de cultes que les Israélites avaient emprunté aux peuples avoisinants, à l'Egypte le culte des animaux, à Babylone le culte de Tammouz (v. 14) et le culte du soleil (v. 16), etc. Quant au nom de Iaazania fils de Schafan, où Rob. Smith découvre une preuve de totémisme, il est à remarquer que Iaazania implique la foi en Iahvé, puisque ce mot signifie « Iahvé m'entende » et que Schafan se rencontre comme

1. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 511.

2. D'après les tablettes d'El-Amarna ; voir J. Halévy, *Revue sémitique*, 1893, p. 23 ; Benzinger, *Zeitschr. d. deutschen Palaest. Vereins*, 1894, p. 161. Cependant d'autres lisent : *Sapouna* ; cf. Cheyne, *Encyclop. biblica*, I, p. 407. D'après lui, le dieu se serait appelé Baal-*Zeboul* (dieu de la haute maison), et les Israélites, par mépris, auraient déformé le nom.

nom d'individu (II *Rois*, XXII, 3). Que si ce nom est un nom symbolique, le prophète aura voulu marquer ironiquement la dépravation d'Iaazania qui, se nommant d'après Iahvé, est déchu au point d'adorer un simulacre d'animal (Schafan = lapin), et ben Schafan serait analogue à ben Belial (1). — En ce qui concerne le veau d'or, il faut noter, ainsi que nous le faisions plus haut, que ce n'était pas un veau vivant, mais un veau en métal, où les Israélites voyaient un symbole du soleil ou de la lune (2). D'ailleurs, si haut que nous remontions, nous constatons qu'Israël apportait des taureaux en sacrifices, et cependant nous ne découvrons pas trace que cette espèce ait jamais été tabouée (3). — Quant aux Seïrim (*Lév.*, XVII, 7 (4), ce n'étaient pas, semble-t-il, des animaux, mais des démons à forme animale. Les animaux de ce nom tenaient une place importante dans le cérémonial de Kippour (*Lév.*, XVI, 5 et suiv.), ce que le législateur de Iahvé, appliqué à purger le culte de tout élément païen, n'aurait pas toléré, si le bouc avait été une divinité aux yeux du peuple.

Mais on met encore d'autres preuves en avant ; on aperçoit une survivance du totémisme dans la défense faite aux Israélites de consommer la chair de certains animaux. Si la classe des animaux prohibés est si nombreuse, dit-on, c'est que plusieurs clans, s'étant fondus en un seul groupe, les différents totems ont été comme naturalisés et sont devenus tabou pour tous. Lorsque l'organisation totémique eut disparu, on perdit le sens de l'origine de ces abstinences ; mais l'horreur sacrée subsista et donna

1. Cf. J. Jacobs, *Studies in Biblical Archaeology* (Londres 1894), p. 84 et suiv. ; Zapletal, *op. cit.*, pp. 72 et 73.

2 Cf. Fritz Hommel, *Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung* (Munich 1901), p. 22. Voir plus loin La Religion primitive des Israélites.

3. Cf. R. Kittel, *Die Bücher der Koenige*, p. 110.

4. Cf. II *Chr.*, XI, 15 ; *Is.*, XIII, 21 ; XXXIV, 14.

lieu aux interdictions de *Lév.*, XI, 2 et suiv., et *Dt.*, XIV, 3 et suiv. (1).

Nous objecterons : 1° qu'en temps ordinaire il est défendu aux membres du clan totémique non seulement de *manger*, mais de *tuer* l'animal-totem. Or, si l'Ecriture interdit de consommer la chair de certains animaux, *elle ne défend jamais de les tuer* ; 2° que certains groupes, dont nous savons pertinemment qu'ils sont à base totémique, sont tenus à un moment donné de manger de leur totem. « C'est généralement quand la nouvelle génération de l'animal totémique commence à être grande, ou quand la plante, si c'est un végétal qui sert de totem, paraît mûre pour être récoltée. Alors les produits de la chasse sont apportés au camp, et les membres du groupe totémique en mangent cérémoniellement : s'ils s'abstiennent, le lien de parenté qui les unit à l'espèce totémique serait rompu, et ils perdraient du même coup les vertus et les pouvoirs *sui generis* qui sont censés résulter de cette parenté (2) ». Mais les animaux prohibés par la loi israélite le sont d'une manière *absolue ;* 3° que dans ces prohibitions sont compris les poissons dépourvus d'écailles et de nageoires (3). Or les Hébreux n'apportaient aucune espèce de poissons en sacrifices.

Nous persistons à croire que les prohibitions alimentaires de *Lévitique* XI et *Deutéronome* XIV ne sont pas d'origine superstitieuse. La distinction entre animaux purs et animaux impurs est fondée sur des caractères généraux (4). Il y a une classification d'après des signes naturels, donc un effort scientifique. « Tout ce qui a le pied

1. Stade, *Gesch. des Volkes Israël*, I, p. 485 et suiv. ; Rob. Smith, *Die Relig. d. Semiten*, p. 114 ; Benzinger, *Hebr. Archaeologie*, p. 484.

2. Durkheim, « Sur le Totémisme », dans l'*Année sociologique* 1902, p. 114.

3. *Lév.*, XI, 9 et suiv. ; *Dt.*, XIV, 9. 10.

4. La distinction des viandes pures et impures était inconnue aux Babyloniens. Les dieux acceptaient en sacrifice même des bêtes sauvages. Voir F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens* (Paris 1900), p. X.

corné et divisé en deux ongles parmi les animaux ruminants, vous pouvez en manger » ; — « tout ce qui dans les eaux, mers ou rivières, est pourvu d'écailles et de nageoires, vous pouvez en manger » ; — « tout insecte ailé qui marche sur quatre pieds vous sera une abomination ; toutefois, vous pouvez manger, parmi les insectes ailés marchant sur quatre pieds, celui qui au-dessus des pieds a des articulations, au moyen desquelles il saute sur la terre ». Nous estimons que des prescriptions ainsi formulées ne sont pas dues à des superstitions totémistiques ou autres, mais sont le résultat d'observations objectives (1). Ces prescriptions, en même temps qu'elles sont hygiéniques, sont religieuses, car dans les anciennes civilisations la différenciation ne s'est pas effectuée entre le religieux, le social, le sanitaire (2), etc. Toutes les lois sont alors religieuses, mais cela ne les empêche pas d'être dictées en même temps par des motifs d'ordre politique, social, sanitaire, etc. Assurément, il y a d'autres religions que celle d'Israël qui ont prohibé des aliments (3). Mais pourquoi assigner une seule et même cause à ces prohibitions chez des peuples de pays, de nature et de génie si divers ? Le principe que « les mêmes faits impliquent les mêmes causes », s'il a une valeur universelle et nécessaire en

1. Cf. l'interdiction de manger une bête morte d'elle-même ou déchirée par une autre bête (*Lév.*, XXII, 8).

2. Que le législateur s'appuie sur l'observation scientifique, c'est ce que prouve la distinction établie au *Lév.*, VI, 21 : « Un vaisseau d'argile où il (l'expiatoire) aura bouilli sera brisé ; que s'il a bouilli dans un vaisseau de cuivre, celui-ci sera nettoyé et lavé avec de l'eau ». S'il s'agissait simplement d'un tabou, pourquoi cette différence entre le vaisseau d'argile et le vaisseau de cuivre ? Cf. *Ib.*, XI, 34-38. La législation israélite se présente elle-même comme « rationnelle » et « naturelle » : « Observez-les (ces commandements) et pratiquez-les ! Ce sera là votre *sagesse* et votre *intelligence* aux yeux des peuples, car lorsqu'ils auront connaissance de toutes ces lois, ils diront : « Elle ne peut être que *sage* et *intelligente* cette grande nation » (*Dt.*, IV, 5). — « Vois, je te propose en ce jour, d'un côté *la vie avec le bien*, de l'autre *la mort avec le mal* » (*Dt.*, XXX, 15). — « Vous observerez donc mes lois et mes statuts, parce que l'homme qui les pratique *s'assure ainsi la vie* » (*Lév.*, XVIII, 5).

3. Voir Dillmann, *Exodus und Leviticus*, p. 482.

physique, est loin de présenter ce caractère en matière morale, historique et sociale, où il arrive que des phénomènes pareils se rattachent à des antécédents différents,

Une autre preuve qu'on allègue à l'appui du totémisme, c'est le sacrifice communiel.

W. Rob. Smith fait remonter le sacrifice des animaux chez les Sémites à des coutumes totémiques. Le sacrifice primitif était un acte de communion entre le dieu et ses adorateurs qui se croyaient unis à la divinité et les uns aux autres par les liens du sang. « Cette tendance à se représenter le dieu sous l'apparence d'un animal, dit Marillier (1) expliquant la pensée de Smith, a déterminé l'adoption générale du sacrifice. Le sacrifice primitif consiste en l'immolation de l'animal divin et la consommation de sa chair par les membres du clan. C'est un renouvellement de l'alliance qui unit à ses adorateurs leur protecteur surnaturel ». Dieu et membres du groupe continuent d'être « une chair et un sang » ; ainsi se maintient la consubstantialité.

Mais, observerons-nous avec Marillier, « si l'union est naturelle entre le dieu et ses adorateurs, s'il fait originairement partie du clan, il n'est pas besoin de cérémonie pour maintenir effectivement leur alliance... Eternellement la destinée des membres humains et animaux du clan demeurera solidaire (2) ».

Le sacrifice communiel s'explique mieux, si l'union entre l'homme et la divinité n'est pas naturelle, mais conventionnelle. L'homme au moyen de ce sacrifice conclut un pacte avec le dieu. Et ce contrat s'établit par les procédés usuels pour créer un lien de parenté artificielle : la fraternisation par le sang, la commensalité, le passage entre les pièces du sacrifice.

1. *Revue de l'hist. des religions*, 1897 et 1898.
2. *Ib.*, 1897, pp. 243 et 245.

Ajoutez que ce n'est pas n'importe quel animal qu'on apporte en sacrifice, mais un animal pris parmi ceux qui rendent le plus de services et le meilleur parmi ceux-là, le premier-né mâle (*Ex.*, XIII, 12). A l'origine, les Sémites n'immolaient pas seulement les premiers-nés des animaux, mais des hommes (1); et pourtant l'homme n'était pas totem! Ajoutez encore que les animaux interdits ne peuvent pas être offerts : il faut les racheter ou leur briser la nuque (*Ex.*, XIII, 13). Enfin, à côté du sacrifice animal, il y avait l'offrande végétale, la *min'hah*, et cependant aucun végétal n'est prohibé.

Si haut que nous remontions, nous rencontrons des sacrifices dont le caractère est d'être un don ou un rachat, en vue de se concilier la faveur ou d'apaiser la colère de la divinité. Plus le don est précieux, plus il aura coûté d'effort et de peine, et mieux on disposera le dieu à son égard. De là vient qu'on offre les prémices de toutes choses et que l'offrande la plus méritoire et la plus efficace, c'est, aux yeux du primitif, le premier-né et le fils unique (2). Ce qu'il y a de meilleur en ce monde, au sentiment des peuples jeunes, c'est la vie, l'énergie vitale. Or, c'est dans les prémices que, selon la conception antique, elle se manifeste avec le plus d'intensité et de pureté. Le premier-né est appelé « prémice de la force paternelle » (*Dt.*, XXI, 17). La même conception explique pourquoi le sang doit

1. *Gen.*, XXII, 1-19; *Lév.*, XVIII, 21; XX, 2-5; *Dt.*, XII, 31; II *Rois*, III, 27; XVI, 3; XVII, 31; XXI, 6; *Jér.*, VII, 31; *Ezéch.*, XVI, 20; XX, 26, etc. Sur les immolations d'enfants en Assyrie, voir Zimmern. *Goett. Gelehrte Nachr.* (1899), p. 250. Plus tard, on racheta (*Ex.*, XIII, 13; XXXIV, 20) le premier-né de l'homme, lequel appartenait à Dieu (*Ex.*, XXIII, 29).

2. Se rappeler aussi le rôle du premier-né dans la Pâque, la fête la plus ancienne. — Sur le sacrifice, voir Baehr, *Symbolik des mosaïschen Cultus* (Heidelberg, 1839), II, p. 373; Kurtz, *Der alttest. Opfercultus* (Mitau, 1862); Wellhausen, *Prolegomena zur Gesch. Israels* (1895), p. 71; Benzinger, *Archaeologie*, p. 438; Nowack, *Archaeologie*, II, p. 213; Tylor, *Die Anfaenge der Cultur*, II, p. 376; Hubert et Mauss. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », dans l'*Année sociologique*, 1889; Frazer, *Golden Bough* (Londres 1901), III, p. 407 et suiv.

être répandu sur l'autel, car « le sang c'est la vie » (*Lév.*, XVII, 10 et suiv.; *Dt.*, XII, 33) (1).

On cite encore en preuve du totémisme le tatouage, qui avait pour objet de faire reconnaître les membres d'un même clan et de les réunir en un seul bloc contre l'ennemi.

« Quiconque me rencontrera me tuera, dit Caïn » (*Gen.*, IV, 14). C'est la perspective du nomade, s'il n'est pas garanti par l'empreinte qui le fait reconnaître par les membres de sa tribu et qui lui assure la vendetta. « Et Iahvé le marqua d'un signe, pour que personne, le rencontrant, ne le frappât » (*Ib.*, 15).

Chez les Arabes, le tatouage consistait à s'imprimer la marque de la tribu (*wasm*). Nous voyons les Philistins, les Moabites, les prêtres de Baal, se pratiquer des incisions dans la chair (*Jér.*, XLVII, 5; XLVIII, 37; I *Rois*, XVIII, 28). De même, les Israélites (*Lév.*, XIX, 28; XXI, 5) (2).

Nous observerons d'abord que les passages où il est question de se taillader le corps en l'honneur d'un mort ou d'un dieu n'ont rien à voir avec le tatouage. Ces incisions, on se les infligeait pour marquer le sacrifice de sa personne (le sang c'est la vie) ou pour se rendre méconnaissable aux esprits.

Ensuite, le tatouage — si tatouage il y a dans les versets mentionnés — n'a pas un rapport nécessaire avec le totémisme. Quiconque, dit Carl Marquardt (3), a eu affaire d'une façon suivie et approfondie avec les populations sauvages sait quel rôle la vanité joue dans leur existence. Pour y satisfaire, ils inventent les usages les plus extraor-

1. Voir plus loin, Sur la religion antique des Hébreux.

2. *Ex.*, XIII, 16; *Dt.*, XIV, 1; *Jér.*, XVI, 6; XLI, 5; *Is.*, XLIV, 5; *Ezéch.*, IX, 4; *Os.*, VII, 14; cf. *Apocal.*, VII, 3; XIII, 16. Les phylactères (*Ex.*, XIII, 9), vraisemblablement, dérivent de la coutume du tatouage.

3. *Die Taetowirurg beider Geschlechter in Samoa* (1899), p. 15 et suiv.

dinaires et les plus douloureux. Supporter la douleur, c'est faire acte de courage ; or il n'est rien qui en impose davantage au primitif. Le tatouage a lieu le plus souvent à l'époque de la puberté ; la souffrance qu'il cause est l'épreuve et le sacrement de la virilité. Il sert en même temps d'ornementation : l'homme se tatoue pour plaire aux femmes et réciproquement (1).

On a prétendu découvrir aussi un indice de totémisme dans les bénédictions de Jacob (*Gen.*, XLIX) et de Moïse (*Dt.*, XXXIII), où Juda est comparé à un lionceau, Issakar à un âne musculeux, Dan à un serpent, etc., ainsi que dans les bannières des tribus (*Nombres*, I, 52 ; II, 2 ; X, 14) sur lesquelles auraient été figurés ces animaux (2).

Nous remarquerons qu'entre les deux bénédictions on relève des divergences sur les emblèmes ; d'après *Gen.*, XLIX, 17, Dan aurait eu pour totem le serpent, tandis que suivant *Dt.*, XXXIII, 22, ce serait le lionceau. On dira que Dan a changé de totem ; mais, d'une part, un clan a l'habitude de garder jalousement son totem, et, d'autre part, l'on constate que Dan conserva le serpent (3). Puis, toutes les tribus ne sont pas représentées par des animaux. Il semble que nous soyons en présence de simples comparaisons, qui ici expriment un trait de caractère et là un vœu. Pour ce qui est de Gad et d'Asser, nous savons que ces noms désignaient la Fortune, que, par conséquent, ils ne peuvent être d'origine totémique.

Nous conclurons donc que, d'une façon générale, on n'a pas pu démontrer jusqu'ici que le totémisme fût un

1. Chose digne de remarque, à Samoa, aucun des animaux jadis sacrés n'est un sujet de tatouage, *ib.*

2. Cf. *Nombres rabba*, 2 : דן לשם וצבע מפה שלו דומה לספיר ובמצויר נחש עלי שם יהי דן נחש « Sur le pectoral du grand-prêtre, Dan avait la pierre appelée « léschem ». Sa bannière était bleu saphir et portait comme armes un serpent, conformément à la parole de l'Ecriture : « Dan sera un serpent ».

3. Voir Friedlaender, *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen* (Goettingue 1901), p. 144 et suiv.

moment nécessaire de l'évolution sociale-religieuse. Rien, au reste, n'autorise à croire que cette évolution ait été la même dans les différents milieux et chez les diverses races. « Il n'existe pas, dit justement M. Tarde, d'évolution unilinéaire et fatale (1) ».

A la vérité, le totémisme n'a été constaté en certitude qu'au sein de quelques tribus d'Amérique et d'Australie. Et là même, le totémisme ne constitue pas la forme exclusive ou prépondérante du culte religieux (2). De plus, il faudrait prouver que ces tribus en sont restées à leur mode premier d'organisation. Mais il serait contre toutes les données de l'histoire et de la psychologie que des groupes fussent demeurés identiques à eux-mêmes depuis les origines jusqu'à nos jours. « Le système social des sociétés inférieures, déclare M. Durkheim (3), s'il ne se développe qu'avec une certaine lenteur, est pourtant capable d'évoluer et de se transformer autrement que sous l'influence des peuples plus civilisés..... On sait aujourd'hui que ces peuples ne sont nullement stationnaires ; ils ont une histoire. »

Pour ce qui concerne plus particulièrement le totémisme en Israël, nous nous sommes attaché à prouver qu'aucun des indices invoqués n'est probant. « Plus j'y réfléchis, dit Nœldeke au sujet du totémisme chez les Sémites, plus je deviens sceptique(4). » Au premier abord, on peut se laisser séduire par certaines analogies ; mais quand on les examine de près, on se rend compte qu'elles sont purement apparentes. Il n'y a donc pas lieu d'attribuer au totémisme un rôle quelconque dans la préhistoire hébraïque (5).

1. Cf. Steinmetz, in *Année sociologique*, 1898-1899, p. 53 : « Le sociologue doit apprendre qu'il y a des espèces sociales différentes, que l'humanité n'est pas une abstraction homogène ».

2. Marillier, *Revue de l'hist. des religions*, 1897, p. 247.

3. « Sur le Totémisme », dans *L'Année sociologique*, 1902, p. 89.

4. *Oesterr. Monatss. f. d. Orient*, 1884, p. 301.

5. J'ai laissé de côté les arguments tirés de la filiation utérine et de l'exogamie, car après les récentes observations de B. Spencer et F. Gillen,

DU CULTE DES MORTS

D'autres savants ont soutenu que le culte des morts a été la religion primitive d'Israël (1). Ce n'est que lentement et difficilement que le iahvéisme aurait eu raison du culte des morts.

La famille, dit-on, s'est formée autour de l'autel domestique, comme en Grèce, où, dans les temps héroïques, le père était prêtre à la maison, faisait les libations au tombeau des aïeux, entretenait au foyer domestique le feu qui ne devait s'éteindre que si la famille disparaissait dans la ligne mâle (2).

Le clan, la tribu, c'est l'ensemble des familles reliées par le culte du même ancêtre. Les clans doivent se comparer aux *gentes* des Romains et aux γένη des Grecs, les tribus au *phratries* et aux *curies*. Gentes, phratries et curies sont unies par le même culte. Ce culte s'adresse à l'ancêtre honoré comme héros et l'autel du héros se trouve sur le tombeau ancestral (3).

Le mariage assure la perpétuation du culte. L'agnat seul est véritablement parent, car seul il continue le culte

op. cit., ces arguments tombent d'eux-mêmes. Voir aussi E. J. Eyre, *Journals of Expeditions of Discovery into Central-Australia*, II, (Londres 1845), p. 328; Salomon Reinach, *Revue scientifique*, 1900, pp. 449-457. Enfin j'ajouterai cette remarque de J. Halévy dont je n'ai eu connaissance qu'après l'achèvement de ce chapitre : « Chez les Assyro-Babyloniens, dit ce savant, la croyance que tout homme loge dans son corps dès sa naissance un dieu ou une déesse qui se chargent de sa garde, sauf en cas de désobéissance où ils le quittent pour faire place aux démons des maladies, empêchait nettement toute idée ayant pour but d'assimiler la victime à une divinité totémique ou autre » (*Revue Sémitique*, 1899, p. 281).

1. Julius Lippert, *Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebraeischen Religion* (Berlin 1881); Stade, *Geschichte des Volkes Israel* (Berlin 1889), I, p. 359 et suiv.; Schwally, *Das Leben nach dem Tode* (Giessen 1892).

2. Voir Duruy, *Hist. des Grecs*, I, p. 168.

3. Que les clans israélites célébraient un culte commun, c'est ce qui résulte de I *Sam.*, XX, 29.

exercé par le défunt. Les agnats mâles sont seuls successibles et l'aîné est privilégié. Pour les agnats il y a des termes spéciaux : *a'h*, אח, frère, *amm*, עם, oncle paternel, *dôd*, דוד, oncle, cousin paternels. Le célibat est inconnu ; la stérilité passe pour une malédiction, la femme stérile amène à son mari une concubine et adopte les enfants issus de cette union.

On détruit, non pas l'individu, mais la famille entière, afin qu'aucun culte ne soit rendu. Dans l'Inde, si le fils ne fait pas les « çraddhas » qui délivrent les âmes des ancêtres, ceux-ci errent tristement entre le ciel et la terre. Chez les Grecs, les morts non enterrés, à qui leurs parents ne continuaient pas les honneurs funéraires, erraient sans fin (1). C'est le culte des ancêtres qui explique la coutume du lévirat (2), la préoccupation que le patrimoine ne passe point d'une tribu à une autre (3), que l'esclave qui a embrassé le culte pratiqué par son maître puisse devenir l'héritier de ce dernier (4).

L'Ecriture nous fournit des indices directs d'un culte des morts en Israël. On consultait les nécromanciens et les spirites (*Is.*, VIII, 19) ; Saül interroge la pythonisse d'Endor (I *Sam.*, XXVIII, 7 et suiv.) ; le mort est appelé *élohim* (*ib.*, v. 13) ; même après l'exil, les juifs se tiennent près des sépulcres pour évoquer les morts (*Is.*, LXV, 4). Le dieu fait partie de la communauté (5), le changement

1. Voir Fustel de Coulanges, *la Cité antique*, p. 10. Ce qu'on souhaitait de plus horrible à un ennemi, c'était de mourir sans sépulture (*ib.*, p. 11). Les morts font du mal lorsque leur cadavre n'a pas reçu les honneurs voulus. On supposait que l'âme rôdait autour du corps. Souvent on recouvrait de pierres le cadavre des criminels ; ainsi pour Akan, le roi d'Aï, Absalom. Au moyen de cette précaution, on attachait l'âme, afin qu'elle ne pût point nuire.

2. On retrouve le lévirat chez les peuples qui pratiquent le culte des ancêtres : Hindous, Perses, Afghans, Tcherkesses, etc.

3. Chez les Grecs, celui qui perdait sa propriété, et qui, par suite, n'avait plus de foyer héréditaire ni tombeau des aïeux, ne pouvait aspirer aux charges publiques.

4. *Gén.*, XV, 2, 3 ; XXVI, 12, 27.

5. Certaines tribus portaient le nom de la divinité qu'elles adoraient, telle Gad, déesse du bonheur ; voir Stade, *op. laud.*, pp. 148, 404, 452.

de tribu emporte le changement de dieu : David se plaint d'avoir été expulsé de son héritage et condamné ainsi à servir d'autres dieux (I *Sam.*, XXVI, 19) [1] ; les prophètes font une lutte acharnée au culte des morts [2]. Les tombes ont un caractère de sainteté ; sur la sépulture de Débora, nourrice de Rébecca, se dresse un arbre sacré (*Gen.*, XXXV, 8) ; sur la tombe de Rachel s'élève un cippe vénéré (*Gen.*, XXXV, 20). Le lieu où est enterré Miriam s'appelle *Qadesch*, « saint » (*Nombres*, XX, 1). Le soin qu'on met à indiquer où sont enterrés les personnages notables semble prouver que les tombes avaient un caractère sacré [3]. Si Moïse est enterré à un endroit inconnu, c'est pour empêcher que sa tombe ne devienne un lieu de pélerinage. En vue de se concilier la faveur du mort, on s'infligeait des incisions et des mutilations [4], on rompait le pain et on vidait la coupe (*Jér.*, XVI, 6, 7). C'était un moyen de communier avec l'esprit du défunt. — Le pain de deuil rend impur, il n'entre pas dans la maison de l'Eternel (*Os.*, IX, 4). Lors de l'offrande de la dîme, on déclarait qu'on n'en avait point consommé pendant son deuil et qu'on n'en avait point donné à un mort (*Dt.*,

1. Cf. *Jos.*, XXII, 9 et suiv.

2. *Ex.*, XXII, 18 ; *Lév.*, XIX, 31 ; XX, 6, 27 ; *Dt.*, XVIII, 11 ; II *Rois*, XXI, 6 ; XXIII, 24 ; II *Chr.*, XXXIII, 6 ; *Is.*, XXIX, 4 ; XIX, 3 ; VIII, 19.

3. Cf. I *Sam.*, X, 2 ; *Gen.*, XXV, 9 ; *Nombres*, XX, 1 ; *Jos.*, XXIV, 30, 33 ; *Juges*, X, 2, 5 ; XII, 7, 10, 12, 15 ; XVI, 31 ; I *Sam.*, XXV, 1. Voir Piepenbring, « La religion primitive des Hébreux », dans *Revue de l'hist. des religions*, XIX, 189.

4. Ainsi font les prêtres de Baal pour gagner leur divinité : « Ils se tailladèrent à coups d'épées et de lances, au point que le sang ruisselait sur eux » (I *Rois*, XVIII, 28). La goutte de sang représente la personne entière. On offrait aussi ses cheveux (*Jér.*, VII, 29 ; *Michée*, I, 16). Les Arabes pratiquaient couramment cette coutume (Goldziher, « Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes », dans *Revue de l'hist. des relig.*, t. X, p. 351). Les femmes arabes déposent encore aujourd'hui quelques boucles de cheveux sur la tombe des morts éminents. Le kalife Abd al Malik apprenant la mort d'Abd Allah b. al Zubéir, fait couper ses cheveux et ceux de ses petits-enfants (Goldziher, « Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes », dans *Revue de l'hist. des relig.*, t. XIV, p. 50). Ces sacrifices remplacent les anciens sacrifices humains.

XXVI, 14 ; cf. *Ps.*, CVI, 28). D'après W. Robertson Smith, *Religion der Semiten*, p. 118, les parfums qu'on déposait à côté des morts (II *Chr.*, XIV, 14 ; XXI, 19 ; *Jér.*, XXXIV, 5) étaient une offrande.

Le mort est enterré dans la propriété familiale. Jacob demande qu'on le transporte d'Egypte « auprès de ses pères » (*Gen.*, XLIX, 29), Joseph adjure les enfants d'Israël d'emporter ses ossements (*Gen.*, L. 25). David ramène les restes de Saül et de Jonathan à Céla, dans le sépulcre de Qis, père de Saül (II *Sam.*, XXI, 12) (1). Les « Térafim » étaient probablement des images d'ancêtres, des doubles (refaïm) (2). Le culte des morts explique l'importance attachée aux généalogies (*Gen.*, V ; *Nombres*, XXVI ; I *Chr.*, I-VIII).

Au dire de M. Joseph Halévy (3), « le culte des dieux domestiques se constate chez les Sémites depuis l'antiquité la plus reculée. Le nom générique de ces dieux était chez les peuples syriens « Gad » (Fortune) ; l'auteur de *Genèse*, XXX, 11, s'en sert pour expliquer le nom de la tribu de Gad. Chez les juifs, le culte de la Fortune a même survécu à celui des autres dieux (voir *Isaïe*, LXV, 11). Encore pendant la dernière période talmudique, aux IV^e^ et V^e^ siècles après l'ère vulgaire, les familles israélites avaient l'habitude de dresser dans un coin de leur maison une petite table chargée d'aliments en l'honneur du génie gardien de la maison. Cet autel domestique était appelé עַרְסָא דְגַדָּא « cubiculus du dieu Fortune » (*Sanhédrin*, 20). »

Nous venons d'énumérer les arguments qui semblent militer en faveur d'un culte primitif des ancêtres chez les

1. De même, les Chinois veulent être ramenés au milieu des leurs, s'ils meurent au loin ; voir Elisée Reclus, *Géorgr. univ.*, VII, p. 236.

2. Neubauer compare *terafîm* et *refaîm* aux mots assyriens *tarpû* et *rapû*, *Academy* (1886), p. 297. Le sens du mot *refaïm* est fort controversé. Beaucoup le rattachent à « rafah » = être faible. Duhm, sur *Is.*, XIV, 9, voit dans les refaïm des espèces de titans domptés par Dieu et relégués aux enfers.

3. *Revue des Etudes juives* (1881), p. 191.

Hébreux. Cette hypothèse, qui, au premier abord, paraît avoir pour elle tant et de si sérieux indices, se trouve ruinée depuis les travaux de J. Frey (1) et C. Gruneisen (2).

Assurément, les israélites ont cru à la survivance des âmes après la mort, mais ils ont été bien éloignés de voir dans les mânes des êtres divins. Ils leur apportaient des offrandes, à la vérité, non pour les honorer, mais en vue d'apaiser leur faim et leur soif. D'autre part, ils craignaient leurs maléfices et ils s'ingéniaient à en prévenir les effets. Cette existence posthume est vague, sourde, triste, fantomatique. Les défunts ne sont pas des êtres supérieurs, mais inférieurs, ils ne sont pas *sur*-humains, mais *sous*-humains. Les rites mortuaires en Israël n'ont pas pour origine ni pour explication le culte à l'adresse des morts : le mort n'était pas un être divin à qui l'on offrait des sacrifices, mais c'était un esprit, une ombre, dont on avait peur et dont on cherchait à se garer (3). On ne priait pas le mort, on priait pour lui. On n'offrait pas de sacrifices au mort, on en offrait pour le repos de son âme.

En dehors de I *Sam.*, XXVIII, 13, où la pythonisse voit un élohim monter de la terre, les trépassés ne sont jamais appelés élohim (4). Il y a d'ailleurs lieu de remarquer que, dans l'espèce, il s'agit d'un personnage extraordinaire, que ce personnage au surplus n'est pas adoré et qu'il se présente comme l'organe de Iahvé.

Le fameux texte de Hadad, trouvé à Sindjirli (5), est d'un

1. *Tod, Seelenglaube und Seelenlcult im alten Israël* (Leipzig 1898).
2. *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels* (Halle 1900).
3. Gruneisen, *op. laud.*, p. 116 et suiv.
4. On cite encore *Is.*, VIII, 19 et l'on traduit : « Le peuple ne consulte-t-il pas ses élohim, les morts en faveur des vivants » ; mais il faut traduire comme suit : « Si l'on vous dit : « Consultez donc les nécromanciens... est-ce que le peuple ne consultera pas plutôt son Dieu ?... Consulter les morts en faveur des vivants ! » Ou peut-être : « Est-ce que le peuple ne consultera pas plutôt son Dieu par l'entremise des vivants en faveur des morts ? »
5. Voir Lidzbarski, *op. laud.*, p. 156.

grand intérêt pour le point qui nous occupe. Il y est question de sacrifices. « Mais, dit le P. Lagrange[1], ces sacrifices sont exclusivement offerts aux dieux, surtout à Hadad. Ce que Pannamou désire, c'est qu'au moment du sacrifice on fasse mémoire de son nom en disant à Hadad : Que l'âme de Pannamou mange avec toi et que l'âme de Pannamou boive avec toi. Il semble bien qu'ici c'est de la victime qu'il s'agit et de la libation qu'accompagne le sacrifice. Pannamou veut en avoir sa part. Mais il ne songe pas à se faire offrir des sacrifices directement. Il lui suffit que l'offrant le recommande à Hadad. Il communiera au sacrifice. Il n'en demande pas plus, et dès lors son descendant sera comblé de bénédictions... Il est clair que le sacrifice était offert pour le mort, dans l'intérêt du mort, et que la prière elle-même s'adressait au dieu en faveur du mort ».

Il est possible que certains personnages aient été après leur mort l'objet d'honneurs divins [2], mais, à titre tout à fait exceptionnel. Le mort n'a jamais été élevé au rang de divinité en tant que mort, chez les Sémites.

Gad est très probablement le nom d'une divinité; mais son culte était trop répandu parmi les populations sémitiques pour qu'on puisse voir en Gad un héros éponyme [3].

Au reste, pour ce qui concerne l'existence de héros éponymes en Israël, une remarque s'impose :

Les noms de peuples chez les Sémites sont des substantifs au singulier [4]. Une fois posée l'idée de la communauté du sang, les noms ainsi formés donnaient naissance à des légendes généalogiques. Des noms comme Moab, Ammon, Ismaël, Israël, Joseph, etc., de noms de tribu devenaient des noms de personne, et ces personnes pre-

1. *Etudes sur les religions sémitiques*, p. 289.

2. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil*, I, p. 41; Lagrange, *Revue biblique*, 1898, p. 172; Scheil, *Recueil*, XVIII, p. 64 et suiv.

3. Cf. Mordtmann, ZDMG, XXXI, 99 et suiv.; XXXIX, 44 et suiv.; Noeldeke, *ib.*, XLI, 790.

4. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, III (Berlin 1897), p. 176.

naient figure et rang d'ancêtres. Sans doute, il a pu arriver que des clans nouveaux se dénommassent d'après un héros ou un personnage remarquable, mais c'était l'exception. Ainsi les ancêtres éponymes sont le résultat d'une abstraction réalisée sur des noms de tribu, et non pas des morts qu'on vénérait.

La vérité est que le culte des ancêtres, s'il a existé en Israël, est né de la piété filiale ; mais ce n'est pas le culte des ancêtres qui a déterminé la nature de la famille et celle de la parenté en Israël (1).

Les élégies n'ont rien qui marque un culte en l'honneur des morts, elles déplorent le malheur qui vient d'arriver. Ainsi l'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathan (II *Sam.*, I, 17 et suiv.), dont tous les critiques reconnaissent la haute antiquité, n'est qu'un long cri de douleur sur la perte que fait Israël. Voyez encore II *Sam.*, III, 32 et suiv. ; II *Rois*, II, 12 ; XIII, 14 ; *Jér.*, IX, 17 et suiv. ; *Ezéch.*, XXVII, 2 et suiv. ; *Amos*, V, 1 et suiv.

Le « pain rompu » et « la coupe vidée » n'étaient pas des marques d'adoration envers les morts, mais des marques de sympathie envers les *affligés* (2).

La femme, si haut que nous remontions dans l'histoire d'Israël, occupe une place importante dans la famille. Certaines femmes sont honorées à l'égal des hommes, témoin les tombes de Sara, Rachel, Débora, Miriam. Dès les temps les plus reculés on parle d'une parenté en ligne féminine (*Juges*, VIII, 19 ; *Gen.*, XXIX, 10, 13 ; XLIII, 29 ; *Ps.*, L, 20 ; LXIX, 9 ; *Cant.*, I, 6). Dans *Juges*, IX, 1 et suiv., Abimélec se réclame de la parenté qui l'unit aux habitants de Sichem ; or cette parenté est en ligne maternelle, et il dit : « Je suis de votre chair et de vos os ». Et ils répondent : « Il est notre frère ! » De même Laban dit à

1. Frey, *op. cit.*, p. 69, 70.

2. Aujourd'hui encore, chez les juifs pratiquants, ce sont les voisins qui envoient une nourriture spéciale après l'enterrement. Cette coutume est probablement due à l'ancienne croyance que tout ce qui se trouve dans l'atmosphère du mort est tabou ; cf. *Osée*, IX, 3, 4.

Jacob, fils de sa sœur : « Tu es de mes os et de ma chair » (1). On marque la même vénération envers la tombe de la mère qu'envers celle du père (II *Sam.*, XIX, 38). La femme peut adopter des enfants, voir *Gen.*, XXX, 3 ; *Ex.*, II, 10, etc.

Chez les Grecs et les Romains, le père est le seul prêtre domestique. Chez les Israélites, nous voyons Gédéon présenter lui-même une offrande, alors qu'il est dans la maison de son père (*Juges*, VI, 18; cf. II *Sam.*, XV, 7 ; I *Rois*, I, 9). Le foyer domestique, dit justement Rob. Smith, n'a jamais été chez les Sémites un autel comme à Rome (2).

Le mariage romain s'accompagnait de cérémonies religieuses, c'était un acte religieux; rien de tel chez les Hébreux (3).

Seuls, il est vrai, les agnats sont successibles ; mais cela n'implique pas le culte des ancêtres. En Egypte, où se pratiquait ce culte, la fille, le fils de la fille héritaient (4). Il en est de même chez les Malais et chez d'autres peuples (5).

Si l'aîné jouit de certains privilèges, c'est que dans les croyances primitives on attribue à toute prémice de la force génitrice une vigueur particulière et un caractère sacré (*Gen.*, XLIX, 3; *Dt.*, XXI, 17). Au surplus, il semble qu'on puisse retrouver dans la Bible des traces d'un ancien droit d'ultimogéniture (6).

Pour maintenir le culte des ancêtres, un fils suffit. Or chez les Israélites, ce qu'on désire ce n'est pas un fils, mais une postérité nombreuse. La plus haute bénédiction

1. Absalom, après le meurtre d'Amnon, se réfugie chez Talmaï son grand-père maternel (II *Sam.*, XIII, 37 ; III, 3).

2. *Religion de Semiten*, p. 213.

3. Voir plus loin les *Rites nuptiaux*.

4. Erman, *Aegypten* (Tubingue 1885-1888), I, p. 224.

5. Voir Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvoelker* (Leipzig 1852-1872) II, 131 ; V, 140, etc. ; Giraud-Teulon, *Origines de la famille* (Genève 1884), p. 32.

6. Voir plus loin *L'Enfant*.

c'était la fécondité, comme le montre p. ex. *Dt.*, VII, 13-14 : « Tu seras béni entre tous les peuples, parmi toi comme parmi tes bêtes aucun sexe ne sera stérile. » On disait à la jeune fille qui se mariait : « Puisses-tu devenir des milliers de myriades, et puisse ta postérité conquérir la porte de tes ennemis ! » (*Gen.*, XXIV, 60). Le dernier membre de phrase donne la clé de ce désir d'une riche descendance : les familles nomades ont besoin d'être nombreuses pour se défendre contre l'ennemi. C'est pour la même raison qu'on préfère les fils, représentants du sexe fort, « flèches dans une main vaillante », aux filles, représentants du sexe faible (*Ps.*, CXXVII, 4). Les derniers versets de ce psaume sont caractéristiques : « Telles des flèches dans la main d'un vaillant, tels les fils nés d'un homme à la fleur de l'âge ! Heureux l'homme qui en a plein son carquois ! Ils ne rougiront pas quand ils auront maille à partir avec l'ennemi ! » La femme recule devant l'homme. Les filles du prêtre de Madian sont forcées de céder la place aux bergers (*Ex.*, II, 16, 17) [1].

Le fils en se mariant quitte, généralement, la maison paternelle (*Gen.*, II, 24). Juda s'offre lui-même et Ruben offre ses enfants comme otages pour Benjamin (*Gen.*, XLIII, 9 ; XLII, 37), chose qui n'eût pas été possible, s'ils avaient été sous la *patria potestas* de Jacob.

Le lévirat non plus n'est une preuve en faveur du culte des morts. Il s'explique par le souci de maintenir le nom [2] du frère défunt et par la préoccupation de sauvegarder la répartition des patrimoines [3]. Aussi bien serait-il étonnant que le iahvéisme, implacable aux superstitions païennes, eût conservé une coutume

1. « Celui qui veut séjourner dans une contrée déserte, livrée aux razzias des brigands, doit avant tout avoir une famille, ou, comme dit l'Arabe, des « hommes » (rigâl), c'est-à-dire des fils, cousins, neveux, gendres ; car l'isolé (maktou), chez les Sémites, n'impose aucun respect et ne peut rien faire », Wetzstein, dans *Job* de Delitzsch, p. 520.

2. Sur l'importance du Nom, voir plus loin.

3. Voir ci-après le chapitre sur la *Propriété*.

tirant son origine du culte des mânes. Ajoutons que de l'épisode des filles de Celofcad (*Nombres*, XXVII) il ressort que lorsqu'il y avait des filles on ne pratiquait pas le lévirat, puisque les filles de Celofcad n'en parlent point. Dans la supposition contraire, elles auraient dû dire : « Faut-il que le nom de notre père disparaisse, puisqu'il n'a pas laissé de fils et *que le levir n'a pas voulu accomplir son devoir.* » — Objectera-t-on que le défunt n'aura pas laissé de veuve ? — A cela on répondra que la réglementation de *Nombres*, XXVII, 8, ne souffre point pareille supposition. En effet, il y est dit : « Si un homme meurt sans laisser de fils, vous ferez passer son héritage à sa fille », alors qu'il aurait fallu intercaler ces mots : « et au cas où il n'y a pas de veuve pour accomplir le lévirat ». Ainsi, dès qu'il y avait des filles, le lévirat ne s'effectuait pas. Donc le lévirat n'a pas de rapport avec le culte des morts.

Le passage de II *Sam.*, XIV, 5 et suiv. dépose également contre un culte de cette nature. La femme de Tekoa a deux fils ; l'un d'eux a tué son frère, la famille veut exercer la vendetta et massacrer l'autre fils. Mais exercer la vendetta sur ce dernier fils, c'était priver les ascendants du culte qui leur était dû !

D'ailleurs, d'une manière générale, le deuil était porté pour des personnes à qui l'on n'était attaché par aucun lien de parenté. Ainsi pour Moïse et Aron (*Dt.*, XXXIV, 8 ; *Nombres*, XX, 29) ; pour le roi (I *Sam.*, XXXI, 13 ; II *Sam.*, I, 11 ; *Jér.*, XXXIV, 5) ; David porte le deuil de son ami Jonathan (II *Sam.*, I, 11), de son capitaine Abner (II *Sam.*, III, 31). On portait le deuil des enfants (I *Rois*, XIV, 12 ; II *Sam.*, XII, 15 ; *Gen.*, XXXVII, 34). Autant de preuves que le deuil n'était pas un culte rendu aux ancêtres.

S'il est vrai qu'on ait pratiqué en Israël la religion des mânes, pourquoi n'y avait-il pas une fête des morts comme chez les Grecs, les Romains, les Chinois, les Hindous ? D'aucuns, il est vrai, ont voulu voir une fête de ce genre dans Pourim. Mais tous les caractères de cette fête con-

tredisent directement cette opinion (1) : elle est une fête de délivrance où la joie la plus débordante est élevée à la hauteur d'un devoir.

Quant aux *Térafim*, rien ne dit que ce fussent les images d'ancêtres, il semble plutôt que c'étaient des instruments d'oracles (2). « Il est très significatif, écrit le P. Lagrange, et d'une grande portée pour la question des Téraphim hébreux, que nous ne rencontrions nulle part dans ce mobilier surnaturel l'image des ancêtres... Et c'est peut-être ainsi qu'il faut expliquer le passage d'Ezéchiel (3) : il consulte ses Térafim, où derechef Téraphim n'aurait pas le sens spécial d'ancêtres, mais d'idoles ou plutôt d'instruments de consultation » (4).

D'*Osée*, III, 4, il ressort que les Térafim faisaient partie d'un culte public comme l'éphod. Dans *Juges*, XVII, 5, nous voyons que Mika ne possédait pas de Térafim avant d'avoir un sanctuaire. Enfin, si les Térafim représentaient les ancêtres et si le culte en incombait aux agnats mâles, comment expliquer que Rachel pense seulement à dérober les Térafim de son père (*Gen.*, XXXI, 19)? Bien plutôt, oserions-nous hasarder, les Térafim seraient-ils des sortes d'amulettes phalliques, attendu que, comme l'ont signalé Moore et Budde, ils se trouvent en compagnie des « ghilloulim », « schiqouç », « bôscheth » et qu'on peut les rapprocher de l'hébreu mischnique תורף, tôrêf, תורפה, tourfah, *pudendum*.

Nous conclurons donc que l'organisation familiale en Israël n'a pas son origine dans le culte des morts. Si l'on relève des traces de ce culte chez les Hébreux, ce sont là des usages accidentels et adventices, mais non révélateurs ni caractéristiques de la religion primitive des Hébreux.

1. Cf. Gruneisen, *loc. cit.*, p. 187 et suiv.
2. Voir *Juges*, XVII; *Osée*, III, 4; I *Sam.*, XV, 23; *Zach.*, X, 2; *Gen.* XXXI, 19; *Ezéch.*, XXI, 26.
3. *Ezéch.*, XXI, 26 : « Il consulte les terafim, il interroge le foie ».
4. *Etudes sur les religions sémitiques* (Paris 1903), p. 227 et 230.

SUR LA RELIGION ANTIQUE DES HÉBREUX

Il n'entre pas dans notre dessein de traiter à fond et dans toute son ampleur des origines et de la nature de la religion hébraïque, cela sortirait du cadre de notre travail. Nous nous attacherons uniquement à faire ressortir ce qui dans l'antique culte israélite permet de mieux comprendre : 1° pourquoi quelques-unes des institutions familiales primitives ont revêtu tels caractères particuliers ; 2° comment et sous l'effet de quelles idées elles se sont transformées (1).

Dès une antiquité relativement reculée, nous constatons au sein d'Israël la coexistence de deux conceptions religieuses antagonistes : un paganisme qui est la religion des anciens Hébreux et qui demeure celle de la masse ; un monothéisme qui est le culte d'une élite très restreinte, mais énergique et âprement persévérante, décidée à briser toutes les résistances. L'on ne peut être au clair sur la nature et l'évolution des coutumes, des institutions, de la législation et, d'une façon générale, de la civilisation israélite, si l'on n'a pas constamment sous les yeux ce dualisme dont les deux termes sont en rivalité mortelle pendant de longs siècles. Il faut toujours se rappeler qu'on est en présence d'un double courant : le courant populaire qui roule ses eaux boueuses dérivées de la vieille source païenne, et le courant prophétique qui descend en torrent emporté des cîmes pures de l'Idée. Ici, comme ailleurs, la réalité s'est faite au moyen de compromissions entre la tradition et l'esprit nouveau : l'Idée n'a pu triompher qu'en composant avec l'habitude invétérée.

1. Il est donc entendu que ce qui suit n'épuise pas la définition de l'ancienne religion israélite, mais n'en offre que quelques traits saillants qu'il importait de mettre en lumière dans l'intérêt de notre sujet.

La religion ancienne des Hébreux, avons-nous dit, était un paganisme. Mais le paganisme a revêtu bien des formes ; il convient de dégager la nature particulière du paganisme israélite. Il nous semble qu'en allant au fond des croyances primitives des Hébreux, on est amené à constater que ce qui frappa le plus vivement leur imagination et détermina l'éveil et l'orientation de leur sentiment religieux, ce sont les manifestations de la force génératrice et fécondante.

Les Hébreux, comme tant d'autres peuples de l'antiquité (1), auraient commencé par adorer la puissance dispensatrice des germes et des sèves. Peut-être même n'est-il pas impossible de relever des vestiges d'anciennes pratiques phalliques. Nous voyons, par exemple, que le serment se prête en plaçant la main sous la hanche (*Gen.*, XXIV, 2 ; XLVII, 29) (2). On sait l'importance de la circoncision (3), qui primitivement se pratique à l'époque de la puberté, et qui est « signe d'alliance » avec la divinité (*Gen.*, XVII, 11) (4). En consacrant à Dieu le principe générateur, on reconnaît Dieu comme souverain de la vie, on se soustrait à la mort : « Iahvé voulut le faire mourir. Séphora saisit un caillou, retrancha l'excroissance de son fils et en toucha ses pieds (expression euphémique)..... Et Iahvé le laissa en repos » (*Ex.*, IV, 24-26) ; on obvie à la stérilité et on s'assure une nombreuse descendance (*Gen.*, XVII). A noter la vieille légende de la

1. Sur le culte du phallus, ctéis, lingam, le dieu androgyne Cneph, voir Dupuis, *Abrégé de l'origine de tous les cultes* (Paris, 1832), p. 68 et s. ; Movers, *Die Phoenizier* (Bonn, 1841), I, p. 157 et s. ; Roscher, *Lex. Myth.*

2. Expression euphémique ; cf. *Gen.*, XLVI, 26 : *Ex.*, I, 5 : *Juges*, VIII, 30. Cet usage s'est conservé chez les Arabes ; voir Westropp, *Phallic Worship* (Londres, 1885), p. 48.

3. Que la circoncision est un usage très ancien, c'est ce qu'atteste l'emploi de silex taillés dans cette opération ; cf. *Ex.*, IV, 25 ; *Jos.*, V, 2, 3. D'après Zeydner (*Zeitschr. f. alttest. Wissenschaft*, 1898, I), le signe de Caïn serait la circoncision. Les Kénites, venus avec les Israélites en Canaan, auraient introduit parmi eux cette coutume ; cf. *Jos.*, V, 2.

4. Le Baal de Sichem s'appelle *Baal Berith*, Baal du pacte (de la circoncision) ; comparez *Juges*, VIII, 33 ; IX, 4, 46, avec *Gen.*, XXXIV.

lutte entre Jacob et l'être divin, où celui-ci presse la cuisse du patriarche, légende qui a pour objet d'expliquer l'interdiction de consommer le muscle qui s'étend sur l'os iliaque (*Gen.*, XXXII, 23-33). Cette partie de l'animal était vraisemblablement offerte en sacrifice, parce qu'elle était censée être le siège de l'élaboration du pouvoir procréateur (1).

Ezéchiel mentionne formellement le culte phallique, lorsqu'il parle des צלמי זכר, *çalmé zakar*, (XVI, 17) (2). Dans I *Rois*, XV, 13, et II *Chr.*, XV, 16, il est question d'une « mifléceth », abomination, que la reine Maaka avait consacrée à Aschéra ; ce mot, la Vulgate le rend par « simulacrum Priapi » et le Talmud l'entend de même (*Aboda zara*, 44ª). Dans toute l'étendue de la Palestine et de la Phénicie on rencontre des macebs de pierre (3) et des aschéra de bois qui figurent le principe générateur (4). L'Aschéra était un arbre ou un pieu (*Dt.*, XVI, 21 ; *Amos*, VIII, 14) taillé et façonné par la main de l'homme (II *Rois*, XXI, 7 ; XXIII, 6 ; *Is.*, XVII, 8). Aschéra signifie la « droite » ; à Sparte, Tanith s'appelait Ὀρθια, elle était représentée par un phallus (*Hérod.*, IV, 87) (5). Lucien (*De dea Syria*, 16) ap-

1. Peut-être aussi cette légende fait-elle allusion à la circoncision. Dans ce cas, Jacob aurait reçu un nom nouveau au moment où il était circoncis, comme cela se pratiquait ailleurs.

2. Cf. יד, dans *Is.*, LVII, 8.

3. Sur les macebs, voir *Jos.*, XXIV, 26 ; *Gen.*, XXVIII, 18 et suiv. ; XXXI, 45 ; I *Sam.*, VII, 12 ; II *Sam.*, XX, 8, etc. Maceb = 'hammanim, *Ezéch.*, VI, 4, 6.

4. L'aschéra représente Astarté ; cf. *Juges*, III, 7 ; I *Rois*, XVIII, 19 ; II *Rois*, XXI, 3 ; XXIII, 4 ; *Is.*, XVII, 8. L'inscription phénicienne de Maçoub parle de « l'Astarté dans l'Aschéra, la déesse de Hammon ». Le iahvéisme prohibe maceb et aschéra, *Ex.*, XX, 25 ; XXXIV, 13 ; *Dt* , XII, 3 ; XVI, 21, 22 ; *Lév.*, XXVI, 1 ; *Mich.*, V, 13. Aschéra est peut-être un nom ancien de la lune ; si l'on trouve *aschérim* à côté d'*aschéroth*, c'est que primitivement lune en hébreu était masculin ; cf. ירח.

Sur Astarté, voir Clermont-Ganneau, in *Journal asiatique*, VII, p. 194 et suiv. ; de Vogué, *Mélanges d'archéologie*, p. 41 et suiv. ; Movers, *Die Phoenizier*, I, p. 559 et suiv.

5. Hérodote, II, 106, raconte qu'il vit en Phénicie des stèles avec γυναικὸς αἰδοῖα. On adorait Bacchus sous forme d'un pieu fiché en terre, d'un tronc d'arbre qu'on ne prenait pas le soin d'équarrir. Quelquefois on atta-

pelle phalli les deux grandes stèles de propylées du temple d'Hiélopolis.

Les Sémites affectionnaient les bétyles, pierres coniques dont la forme imitait celle du phallus dressé, tandis que la section de la base rappelait le ctéis ; voyez le Bel-Samim à Palmyre (1), Astarté à Paphos (2). On rendait un culte aux rochers et aux montagnes qui offraient l'apparence d'un cône (3). On sait en quelle faveur était la prostitution sacrée (*Gen.*, XXXVIII, 21, 22 ; *Dt.*, XXIII, 18) (4). Comparez encore les orgies en l'honneur de Baal-Peor (*Nombres*, XXV, 1 et suiv. ; *Os.*, IX, 10) et de Baal en général (*Os.*, II, III, IV, 14). *Bôscheth*, « honte », est substitué à Baal, ainsi « *Mefibôscheth* » (II *Sam.*, IV, 4 ; XXI, 8) ; cf. *Os.*, IX, 10 ; *Jér.*, III, 24 (5).

Le phallisme, culte de la puissance génératrice, se trouve partout uni avec le culte des divinités sidérales, plus spécialement lunaires et solaires (6). Le ciel et les astres sont considérés comme principes de fécondité (7). Certains animaux deviennent représentatifs des dieux sidéraux, soit en raison de leur faculté particulièrement

chait au tronc d'arbre un phallus pour exprimer le caractère générateur du dieu ; voir Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, s. v. Bacchus, p. 626 et 627. — Cf. *Jér.*, II, 27 : « Ils disent au bois : Tu es mon père, et à la pierre : Tu m'as mis au monde ! » Salomon fait ériger deux colonnes, Yakin « le dresseur » et Boaz « en lui est la force » (I *Rois*, VII, 15, 21). Melkart (= Hercule) était adoré à Tyr sous la forme de deux stèles (*Hérod.*, II, 44 ; *Diod. de Sicile*, XX, 14).

1. De Vogué, *Syrie centrale*, p. 85.

2. Tacite, *Hist.*, II, 3.

3 Telles les fameuses πέτραι ἀμβρόσιαι de Tyr.

4 Cf. I *Rois*, XIV, 24 ; XV, 12 ; XXII, 47 ; II *Rois*, XXIII, 7 ; *Os* , IV, 14 ; *Amos*, II, 7 ; *Ezéch.*, XX, 29 ; *Job*, XXXVI, 14 ; Renan, *Mission de Phénicie*, p. 518, 585, 647-653, 662, 663.

5. Cf. I *Chr.*, VIII, 33 et IX, 39 ; I *Chr.*, VIII, 34 et IX, 40 ; II *Sam.*, XI, 21. Voir Jastrow, « The Element Bosheth in Hebrew Proper Names », dans *Journal of the Soc. of Bibl. Lit* , XI, 30. Le culte de Baal Peor se célébrait en se découvrant les parties honteuses ; cf. Maïmonide, *Guide* (éd. Munk), III, p. 355.

6. Dulaure, *Des divinités génératrices* (Paris, 1885), p. 10.

7. Sur le pouvoir fécondant de la lune, p. ex., cf. *Dt.*, XXXIII, 14, מִגֶּרֶשׁ יְרָחִים, « le meilleur des germinations lunaires » ; Astarté c'est

vigoureuse de reproduction (1), soit pour la place qu'ils occupent dans le zodiaque. Le soleil, à l'équinoxe du printemps, entre dans le signe du Taureau; dans la même division du zodiaque se trouve le Bélier (ou Bouc) (2). Le taureau et le bélier (un bouc) symbolisent l'énergie génératrice du soleil, et, sous leur figure, on révère la divinité productrice des êtres.

Si nous interrogeons les monuments, inscriptions, écrits, de l'antiquité sémitique, nous constatons que Babyloniens, Assyriens, Chaldéens, Phéniciens, Arabes, Hébreux, etc., ont pratiqué le culte des divinités sidérales. Dans le panthéon assyro-babylonien, Nannear, Sin, Ea, Istar, etc.. sont des divinités lunaires; Mardouk, Nergal,

« la fécondante », l' « abondante », comme le prouve le minéen *attar* dans l'inscription de Glaser, 282. Cf. Catulle, XXXII, 17-20 :

Tu cursu, dea menstruo
Metiens iter annum,
Rustica agricolae bonis
Tecta frugibus exples.

Chez les Iraniens, voir Spiegel, *Die heiligen Schriften der Parsen*, III, 21. Mardouk a pour parèdre Sarpanit (rayon argenté) ou Zer-banitou = produisant la semence. Dagon est le dieu de la fécondité en Assyrie comme en Canaan; il est représenté la tête surmontée de cornes; cf. Duncker, *Gesch. des Altertums* (1874), I, 206, 266. Mardouk apporte la lumière, chasse l'hiver, éveille la nature. Astarté ou Istar est dispensatrice de vie, comme le prouve la descente d'Istar aux enfers; toute naissance et toute vie s'arrêtent, après que la déesse s'en est allée aux enfers. Les Carthaginois honorent « la grande mère », אם רבת (*CIS*, I, n. 195, 380), qui se confond avec Tanith-Artémis-Istar. En assyrien *ishtaritou* signifie : épouse, dame, déesse. L'idéogramme de *ishtaritou* est souvent figuré *nu-gig* « ayant douleur » ou *nu-gig-ib* « ayant douleurs d'entrailles ou de matrice » (J. Halévy, *Recherches bibliques*, 1895, p. 80). Qu'Astarté était principe de fécondité, c'est ce que démontre encore l'expression « *aschteroth* des brebis » (*Dt.*, VII, 13). La brebis était un symbole d'Astarté comme le bélier de Baal-Hammon à Carthage. Sur Baal, principe fécondant, voir *Is.*, LXII, 4, 5; *Os.*, II, 7, 14; chez les Arabes, cf. Graf Schack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, II, 117 et suiv.; la terre fertile est dite « arrosée de Baal », cf. W. R. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 70.

1. Cf. Diodore de Sicile, I, 88; Wiedemann, *Die Religion der alten Aegypter* (Munster, 1890), p. 94.

2. Le premier sacrifice animal offert en substitution du sacrifice humain est un bélier (*Gen.*, XXII, 13). L'entrée du soleil dans le signe du bélier est célébré par l'offrande de l'agneau pascal (*Ex.*, XII, 2 et suiv.).

Schamasch, Malik, etc., des dieux solaires. Le caractère idéographique de l'idée de Dieu avait à l'origine la forme d'une étoile (1). Les Arabes ainsi que les Nabatéens adoraient le soleil (Sams) (2); Vénus était révérée sous les noms de Kokabta, Ouzza, Beltis (3). Baal, nom de divinité commun à tous les Sémites du nord, est un dieu solaire ; à côté de ses autels se dressent les 'Hammanim *(Ezéch.*, VI, 4, 6), de *'Hammah*, soleil. Sur plusieurs inscriptions phéniciennes de Carthage il s'appelle « Baal 'Hamman ». Une tessère palmyrénienne figure Béel Schamin (4), ayant à sa droite un dieu solaire à tête radiée et à sa gauche un dieu caractérisé par le croissant lunaire (5). Des inscriptions hymiarites parlent de déesses du soleil, אשמסהבו (6). Ninip, dieu de Jérusalem, est un dieu solaire (7). A Palmyre on rencontre Aglibol ou Malkibel, dieu solaire, et Iar'hibol, dieu lunaire (8), etc.

Que les Hébreux ont primitivement et pendant de longs siècles pratiqué le culte des astres, c'est ce qui résulte de

1. Cf. J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, II, p. 109.

2. D'après l'*Agriculture Nabatéenne*, Adam avait pratiqué le culte de la lune ; voir Quatremère, « Mémoire sur les Nabatéens », dans *Journal asiatique*, mars 1835 ; Chwolson, *Die Ssabier*, II, p. 380, 390, 396.

3. Cf. les divinités astrales Gad et Méni dans *Is.*, LXV, 11.

4. Sur une inscription palmyrénienne, il y a *'hamana* = schémesch (de Vogué, *Syrie centrale*, CXXIII).

5. De Vogué, *Inscriptions*, 126ᵃ.

6. *C I S*, IV, 46.

7. G. Margoliouth, *Hebrew-Babylonian affinities* (Londres, 1899), p. 14.

8. Voir Clermont-Ganneau, *Revue d'archéologie orientale*, II, p. 7 ; *Recueil*, II, 121 ; Ph. Berger, *L'Ange d'Astarté* dans « la Faculté de théol. protest. de Paris à M. Ed. Reuss », p. 46 ; Isidore Lévy, « Cultes et rites syriens dans le Talmud », *Revue des Etudes juives*, oct.-déc. 1901. « Au fond, c'est au soleil du printemps et au soleil de l'été qu'on rendait un culte. Que le dieu s'appelle El, Bel, Baal, Adonis ou Tammouz, Rimmon, Moloch, Iahveh, Kemosch, Milcom, etc., c'est toujours du soleil, des astres ou des phénomènes atmosphériques qu'il s'agit au fond. De même que la déesse se nomme Baalath, Derkéto, Aschéra ou Astarté, c'est toujours d'une divinité tellurique ou céleste de la terre, de la lune ou d'une étoile qu'il est question », Jules Soury, *Jésus et la Religion d'Israël* (Paris, 1898), p. 184. Baal est aussi le dieu qui arrose et fertilise le sol ; cf. *sedé ha-Baal* (*Baba bathra*, 31), champ de Baal, c'est-à-dire arrosé par la pluie, par opposition à un champ irrigué par l'industrie de l'homme. Voir ci-dessus.

nombreux passages de la Bible (*Jos.*, XV, 10, XVIII, 17; XIX, 22, 38; II *Rois*, XXI, 3, 5; XXIII, 5, 11; *Jér.*, VII, 18; XIX, 13; XLIV, 17, 18; *Soph.*, I, 5; *Dt.*, IV, 19; *Amos*, V, 25 et suiv., etc). D'après le rédacteur de *Ex.*, VI, 3 (1), la divinité aurait été d'abord invoquée sous le nom de *El-schaddaï*; or, en assyrien, *schédou* désigne le dieu-taureau. Le veau d'or, dont parle *Exode*, XXXII, était un symbole lunaire (2) ou solaire (3), figurant Iahvé, la puissance dispensatrice de vie : « Ce que voyant, Aaron érigea devant lui un autel et s'écria : « A demain, une solennité en l'honneur de Iahvé ! » (*ib.*, 5).

Le caractère sidéral de Iahvé est attesté par *Deut.*, XXXIII, 2 : « Iahvé vient du Sinaï, il brille du haut de Séïr, rayonne du mont Paran et arrive d'au milieu des myriades sacrées ». Ces myriades ce sont les astres; comparez avec *Juges*, V, 20 : « Les astres, dans leurs orbites, ont

1. Cf. *Gen.*, XVII, 1; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLVIII, 3.

2. La lune est souvent représentée par un taureau, par une bête à cornes; cf. Robert Brown, *The Unicorn*, p. 27 et suiv.; G. Margoliouth, *op. cit.*, p. 11; Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra* (Paris, 1902), p. 100. Que dans l'ancien culte d'Ur un veau était le symbole de la lune, c'est ce qu'atteste un hymne ancien, cf. F. Hommel, *Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung* (Munich, 1901), p. 23 et suiv. Astarté est couronnée d'une tête de taureau (Philon de Byblos, 24). La localité d'Aschteroth-Qarnaïm tirait son nom d'un sanctuaire d'Astarté, ornée de deux cornes (*Gen.*, XIV, 5).

3. Sur le taureau, symbole sidéral, voir I *Rois*, XII, 28; *Os.*, VIII, 5, 6; X, 5, XII, 22; XIII, 2; II *Rois*, X, 29; II *Chr.*, XI, 15. Anou, Sin, Mardouk sont représentés par des taureaux (Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (Giessen, 1902), p. 113. Bel a la tête surmontée d'une tiare armée de cornes de taureau; Moloch avait la forme d'un taureau au front surmonté de cornes comme le Minotaure de Crète (Soury, *Jésus et la Religion d'Israël* (Paris, 1893), p. 223 et 225. Sur le caractère solaire du culte du taureau, voir encore Kuenen, *De Godsdienst van Israel*, I, 236. Le taureau d'Europe, Zeus Asterius, est le dieu parèdre d'Astarté avec qui Europe est identifiée à Sidon (Lucien, *De dea Syria*, 4). En hébreu, le mot « qéren » désigne à la fois « rayon » et « corne ». La peau du visage de Moïse, à la suite d'un long contact avec Iahvé, est « rayonnante » (*Ex.*, XXXIV, 29, 30, 35; cf. *Ps*, LXIX, 31; *Hab.*, III, 4). L'autel était garni de cornes (*Ex.*, XXVII, 2). L'aurore est comparée à une gazelle *Ps.*, XXII, 1; cf. *Talmud Yoma*, 29 *a* : « Comme la gazelle pousse ses cornes de tous les côtés, ainsi l'aurore s'étend dans toutes les directions ».

fait la guerre à Sisara », et avec l'expression *Iahvé Cebaoth*, où « Cebaoth » désigne les milices célestes (1). L'expression complète est « Iahvé élohé Cebaoth » (*Amos*, v, 27), mieux encore « Iahvé élohé ha-Cebaoth » (*Amos*, iii, 13; vi, 14; ix, 5; *Os.*, xii, 6) = « Iahvé des puissances astrales (2) ». Les « Elohim », ici, ce sont les puissances qui animent le monde sidéral et qui tirent leur origine de Iahvé, suprême force productrice (3).

Des *keroubim*, taureaux androcéphales ailés, se trouvaient à l'entrée du jardin d'Eden, de l'arche d'alliance, du parvis du temple; ils servaient de monture à Iahvé (4). Le peuple confondait Iahvé avec Baal, dieu solaire (*Os.*, ii, 19, 22; ix, 1); considérez les noms de Isbaal fils de Saül, Meribaal fils de Jonathan, Beelyada fils de David, Yeroubaal = Gédéon, etc. On offre des libations à la « reine du ciel » (5). Des chevaux sont consacrés au soleil (II *Rois*,

1. L'expression de « Iahvé Cebaoth » a pu recevoir dans la suite d'autres significations ; nous ne donnons que la signification originelle, qui seule nous intéresse.

2. A noter que le dieu babylonien Nannar, la lune, est appelée également « le seigneur des armées du ciel ».

3. Selon les anciens Sémites, la sphère céleste avec ses astres (qui est l'Etre éternel) épanchait ses forces sur les idoles et sur certains arbres et ainsi se révélait; cf. Maïmonide, *Guide*, III, p. 228, 234, 352. Les astres étaient conçus comme des êtres intermédiaires au-dessus desquels était le dieu suprême; cf. Charastani, *La Religion et les sectes*, trad. allem., II, p. 66. Il est remarquable que l'expression « Iahvé Cebaoth », qui revient si fréquemment dans la littérature prophétique, n'apparaît point dans le Pentateuque, Josué, les Juges et Ezéchiel.

4. Cf. *Gen.*, III, 24; *Ex.*, XXVI, 31; XXXVII, 6-9; I *Rois*, VII, 29, 36; II *Rois*, XIX, 15; *Ezéch.*, I, X; I *Sam.*, VI, 2; XXII, 12; *Ps.*, XVIII, 11; XCIX, 1. Quant aux *Cerafim*, « ils étaient sans aucun doute identiques aux Chérubins, dont le nom de Cerafim marque seulement la nature ignée, comme il résulte de l'affirmation explicite d'Ezéchiel, X, 20 », J. Halévy, *Recherches bibliques* (1895), I, 19. Sur Terafim = Cerafim, voir Duhm sur *Isaïe*, VI.

5. Cf. *Jérémie*, XLIV, 15-18 : « Tous ceux qui savaient que leurs femmes offraient de l'encens à d'autres dieux, et toutes les femmes qui étaient là en grand nombre, et tout le peuple qui demeurait dans le pays d'Egypte, à Patros, répondirent à Jérémie et lui dirent : « Pour ce qui est de la parole que tu nous as dite au nom de Iahvé, nous ne t'écouterons point, mais nous ferons absolument ce que nous avons dit, en offrant de l'en-

XXIII, 4, 11)' (1). Ezéchiel nous montre des individus, le visage tourné vers l'orient, se prosterner devant le soleil (VIII, 16; cf. *Dt.*, IV, 19). Il y a des « cités du soleil », *Beth schémesch* (Héliopolis), *En Schémesch*, « œil du soleil » (*Jos.*, XV, 7, 10; XIX, 22, 38; *Juges*, I, 33) (2); *Ir ha'Héréç* (*Is.*, XIX, 18). On célèbre le culte de Tammouz-Adonis : « Là se trouvaient assises des femmes pleurant Tammouz » (*Ezéch.*, VIII, 14) (3).

Dans l'astrolâtrie sémitique, le culte de la lune a précédé celui du soleil. La lune, primitivement, est l'époux, et le soleil la femme. Chez les anciens Arabes, le mot *schams*, « soleil », est du féminin, tandis que lune est du masculin. Dans le panthéon assyro-babylonien, Istar

cens à la *reine du ciel*, et en lui apportant des libations, comme nous avons fait et ainsi qu'ont fait nos pères, nos rois et nos princes dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem..... » Cf. « siderum regina », dans Horace, *Carmen saeculare*, 35.

1. Dans le mythe babylonien, il est dit au sujet de Mardouk :

« Il monta sur son char, œuvre que rien n'arrête, qui jette l'effroi.
Il y mit quatre chevaux et les y attela,
Coursiers impitoyables, foudroyants, rapides,
Dont les mors sont pleins d'écume ;
Ils sont instruits à fouler, habiles à écraser ;
Ils ne craignent pas le combat, ils sont terribles dans la bataille.

Voir Loisy, *Les Mythes babyloniens* (Paris 1901). De même, dans les mythologies classique, indoue, perse, on attribue au soleil des coursiers rapides ; cf. Yaçna, I, 35 ; XVII, 22 ; Spiegel, *Die heiligen Schriften der Parsen*, III, 27. Cf. *Ps.*, XIX, 6 : « Comme un héros, il (le soleil) se réjouit de parcourir sa carrière ».

2. Héliopolis chez les Arabes s'appelle *'ayn schams* , voir Iakout, *Dict. géogr.*, III, 762. Baalbek en Syrie = Héliopolis.

3. Certains savants accumulent à plaisir les mythes astraux dans la Bible. Caïn, Hénoch, les patriarches, les héros du livre des Juges seraient autant de personnifications solaires. Isaac (le riant), c'est le soleil qui rit ; Yifta'h, c'est celui qui ouvre le jour. Abraham est une émanation du dieu lunaire, il est frère et mari de sa sœur Sara ; Abraham, c'est donc Tammouz-Adonis, Sara (étym. princesse), c'est la « princesse du ciel », Istar, la lune (cf. *Jér.*, VII, 18). Voir Steinthal, *Die Prometheus-Sage*, dans *Zeitschr. für Voelkerpsychologie* (1859), II, 28 et suiv. ; I. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebraeern* (Leipzig, 1876) ; Stucken, *Astralmythen der Hebraeer* (Leipzig, 1896) ; H. Winckler, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen* (1900), 2e partie. Contre ces exagérations, voir Budde, *Das Alte Testament und die Ausgrabungen* (Giessen, 1903).

apparaît aussi bien comme dieu que comme déesse (1). Schamasch, dieu solaire, est un rejeton de Nannar, dieu lunaire.

Tout semble indiquer que les Hébreux ont, eux aussi, commencé par adorer la lune (2). La patrie d'Abraham, c'est Our Kasdim (Our en Chaldée) ; il quitte cette ville pour se rendre à Harran (*Gen.*, XI, 31). Or Harran et Our étaient des lieux célèbres de culte lunaire (3). On sait le rôle du Sinaï dans la religion des Israélites ; or dans Sinaï entre le mot *Sin*, dieu lunaire (4). Le culte du veau d'or est une forme du culte lunaire.

En hébreu, *yaréa'h*, nom masculin, est beaucoup plus fréquent que *lebanah*, féminin, pour désigner la lune, et *schémesch*, soleil, est souvent du féminin. La journée de 24 heures commence le soir et non avec l'aube. Le calendrier se fonde sur les phases de la lune. La néoménie est une fête des plus anciennes (5). L'expression « élever la corne », qui marque la force agrandie, est empruntée à l'image du croissant. La mitre ou tiare figurent le halo dont s'enveloppe la lune.

Si les Hébreux ont débuté par le culte de la lune, c'est qu'ils étaient nomades. Or, dans les pays chauds, le nomade voyage de préférence la nuit ; pendant le jour il se

1. Barton, *Semitic Origins*, 181-183. — On sait qu'en Allemand « Sonne » est du féminin, et « Mond » du masculin.

2. Cf. G. Margoliouth, *Hebrew-Babylonian Affinities* (Londres, 1899) ; F. Hommel, *Der Gestirndienst der alten Araber* (Munich, 1901) ; M. Iastrow, *Die Religion Babyloniens u. Assyriens* (Giessen, 1902), p. 74.

3. Sin est appelé Baal-Haran, cf. Scheil, *Stèle de Bêl-harran-bel-utsur*, Rec., XVII, p. 176 (1895).

4. A noter aussi le désert de Sin (*Ex.*, XVI, 1), l'apparition de ce mot dans une inscription de l'Arabie méridionale (voir Iastrow, *l. c.*), Jéricho = ville de la lune. Le nom de Laban que porte le frère de Rébecca signifie « le blanc » et s'applique à Sin, dieu lunaire. Jérusalem (*Ourou-Salim* dans les tablettes d'El-Amarna) s'est appelée *Salem* (*Gen.*, XIV, 18) ; or « schalem », c'est le disque plein de la lune.

5. Cf. *Amos*, VIII, 5 ; *Os.*, II, 13 ; *Is.*, I, 13 ; II *Rois*, IV, 23 ; I *Sam.*, XX, 6. Lors des néoménies on offrait des sacrifices à la lune ; voir Maïmonide *Guide*, III, p. 381.

livre à la sieste. La lune devait d'autant plus facilement se voir proclamer « seigneur des milices célestes » (cf. l'hymne à Nannar) et « reine du ciel » (*Jér.*, XLIV, 15-18) qu'elle apparaît entourée d'un cortège innombrable d'étoiles, alors que le soleil traverse la voûte céleste, seul, sans compagnon, c'est-à-dire sans serviteur (1). Ce n'est qu'après leur établissement en Canaan et leur passage du régime nomade au régime agricole que les Israélites accordèrent une place de plus en plus importante au Baal solaire.

Mais la question de savoir lequel des deux astres, de la lune ou du soleil, a reçu les premiers hommages, n'offre, en somme, qu'un intérêt secondaire du point de vue auquel nous nous plaçons. Le seul trait que nous voulions retenir, c'est que l'adoration s'adressait aux divinités sidérales en tant que principes de génération et de fécondation, ainsi que nous avons essayé de l'établir (2). Et Iahvé, le dieu d'Israël, qui à l'origine se confondait probablement avec le dieu lunaire Ia ou Aï ou Ea (3), ne signifie pas autre chose que le « Vivifiant », le « Fécondant », le « Générateur » (4).

L'examen de certaines croyances et de certains rites achèvera de mettre en lumière le rôle de l'idée de Vie et de Fécondité dans la religion israélite. On attribue un caractère sacré aux sources, lacs, fleuves, arbres, pierres, montagnes (5), parce qu'ils passent pour être des sièges

1. Cf. Margoliouth, *op. cit.*, p. 7.

2. Cf. encore Maïmonide, *ib.*, p. 244 : « Le culte des astres devait avoir pour résultat la prospérité de la terre et la fertilité des pays. »

3. Voir ce qui est dit plus haut sur les rapports entre la religion primitive des Hébreux et le culte lunaire.

4. Iahvé est un hifil = faire être. — Nous n'entendons pas soutenir, cela va de soi, que Iahvé n'ait été conçu que comme « générateur » ; il est un dieu guerrier, justicier, etc. ; mais ces attributs ne sont que secondaires par rapport à la notion primordiale de principe fécondant qui seule nous intéresse.

5. Voir *Gen.*, XIV, 7 ; XVI, 14 ; XXI, 28-31 ; XXVIII, 16 et suiv. ; I *Rois*, XX, 23 ; *Nombres*, XXI, 17 et suiv. ; *Amos*, VIII, 14, etc. Sur les animaux, voir plus haut. Les sources étaient hantées par un génie qu'on représente

de la force vitale. Cette force se manifeste d'une manière particulière dans les « prémices de la vigueur » (1) humaine, animale et végétale ; aussi, les premiers-nés de l'homme et du bétail, les prémices des fruits appartiennent-ils à Dieu (2). Le sang « qui est la vie » (*Lév.*, XVII, 10-14), primitivement, on le boit pour communier avec la divinité (3) ; puis on l'offre en libations (4), on le répand sur l'autel (5), on en enduit les pierres sacrées (6). On offre de même des libations de vin, « sang des grappes » (*Gen.*, XLIX, 11 ; *Sir.*, L, 15), des libations d'eau (I *Sam.*, VII, 6) (7). Graisse, huile, farine, toutes substances où réside plus particulièrement l'énergie vitale, entrent dans les sacrifices (8), de même, l'encens et les épices (9). Les cheveux et la barbe sont également sièges de la force, on en fait offrande à la divinité, aux morts (10) ; il existe des

souvent sous la forme d'un serpent (Goldziher, *Der Mythos bei den Hebraeern*, p. 272 ; W. R. Smith, *op. cit.*, p. 130, 133, 136. La secte des Ophites appelait le serpent la « substance humide ».

1. *Gen.*, XLIX, 3.

2. *Ex.*, XIII, 11 et suiv. ; XXII, 28, 29 ; XXIII, 19 ; XXXIV, 19 ; *Nombres*, XVIII, 15 et suiv. ; *Dt.*, XV, 19 ; XVIII, 4 ; XXVI, 2 et suiv. ; *Ezéch.*, XLIV, 30.

3. *Zach.*, IX, 7 ; *Ezéch.*, XXXIII, 26 ; *Lév.*, VII, 27 ; XVII, 10 ; XIX, 26 ; I *Sam.*, XIV, 34. Voir plus loin.

4. *Ps.*, XVI, 4 ; L, 13.

5. *Lév.*, XVII, 10, 11.

6. Cf. *Hérodote*, III, 8.

7. Cf. II *Sam.*, XXIII, 16, 17 ; Mischna *Soucca*, IV, 9.

8. *Gen.*, XXVIII, 18 ; XXXV, 14 ; *Lév.*, II, 1 et suiv. ; III, 3, 4 ; *Nombres*, XV, 4 et suiv. ; XVIII, 12, 17 ; *Michée*, VI, 7 ; I *Sam.*, II, 15 et suiv. En Arabie, on répandait du lait sur la pierre sacrée, W. R. Smith, *Die Relig. d. Semiten*, p. 170 ; de même à Carthage, Wellhausen, *Heidentum*, p. 114.

9. *Ex.*, XXX, 34-38 ; l'encens a la vertu de rappeler à la vie, *Nombres*, XVII, 9-15.

10. Cf. *Amos*, VIII, 10 ; *Jér.*, XVI, 6 ; *Ezéch.*, VII, 18 ; XLIV, 20 ; I *Sam.*, I, 11 ; *Lév.*, XIX, 27 ; XXI, 5 ; *Dt.*, XIV, 1. Le nazir, son vœu accompli, se fait couper la chevelure, laquelle est jetée dans le feu qui brûle sous le sacrifice, *Nombres*, VI, 18. Garder la chevelure, c'est conserver en soi la force divine, c'est se consacrer à Dieu ; ainsi font Samuel, Samson, Absalon, le nazir. En Syrie, les jeunes gens et les jeunes filles se coupaient la chevelure et la déposaient dans les temples (Lucien, *De dea Syria*, 60). Des jeunes Grecs offraient leur chevelure à l'âge de la puberté (W. R. Smith., *op. cit.*, p. 250). Lors des fêtes d'Adonis à Byblos, les jeunes filles offraient leur chevelure ou leur virginité (Lucien, *op. cit.*, 6 ; *Hérod.*, I, 199). L'Arabe,

fêtes de la tonte (I *Sam.*, XXV, 2, 7 ; II *Sam.*, XIII, 23), il est interdit de tondre les bêtes apportées en sacrifice (*Dt.*, XV, 19). Par contre, tout ce qui est mort, corruption, décomposition, fermentation, est écarté de l'autel (*Lév.*, II, 11 ; VII, 15 et suiv. ; XIX, 6 et suiv. ; *Dt.*, XIV, 21, etc.) ; mais le sel, qui conserve, entre dans toutes les offrandes (*Lév.*, II, 13). Toute mutilation est rigoureusement prohibée (*Lév.* XXII, 24 ; *Dt.*, XXIII, 2).

Nous en avons dit suffisamment pour montrer le rôle de l'idée de vie dans la religion primitive des Hébreux. Cette idée devait faire sentir son influence sur le régime familial. Et, en effet, nous constatons que c'est vers cette idée de vie et de fécondité, synonyme de manifestation divine, de bénédiction et de bonheur, que la famille israélite est aimantée comme vers son pôle.

L'objet du mariage est essentiellement procréation et multiplication de vie. De là la polygamie, de là la déconsidération de la femme stérile et la condamnation du célibat ; de là tous les moyens pour s'assurer une lignée : stratagème des filles de Loth, de Tamar, lévirat ; de là la supériorité de l'homme, qui est l'élément fort et actif, et de là le patriarcat ; de là l'infériorité de la femme, qui est plus faible et passive, et qui dans les rapports sexuels est cause d'affaiblissement ; de là le rôle accordé à tout ce qui est fondement et prolongement de vie : nom, généalogies, propriété ; de là la place éminente attribuée à ce qu'on considère comme la plus intense expression de vie, la primogéniture.

Nous aurions ainsi mis en relief un des éléments déterminants de la caractéristique familiale des Hébreux. Mais nous borner à ce seul élément nous empêcherait de comprendre pourquoi la famille israélite s'est modifiée dans tel sens plutôt que dans tel autre, pourquoi elle s'est

avant de mettre un prisonnier en liberté, lui coupe la chevelure et la met dans son carquois (Wilken, *Haaropfer*, p. 111). Voir aussi plus loin les Tabous sexuels.

orientée graduellement vers plus d'égalité et de pureté, pourquoi elle a tendu comme à son idéal vers une association qui serait toute de dignité parce qu'uniquement composée de personnes morales unies par le lien de l'amour dans une indestructible fidélité (cf. *Osée*, II, 21, 22).

Cette moralisation progressive de la famille israélite s'est accomplie sous l'effet d'un facteur dont on ne saurait exagérer l'importance, puisque c'est lui qui a communiqué à Israël son originalité : c'est du iahvéisme moral que nous voulons parler.

Si dans la religion primitive des Hébreux le culte du principe de génération et de vie joue le rôle que nous avons dit, et si Iahvé, à l'origine, n'est que la plus haute personnification de ce principe, il arrive un moment où, à côté des croyances populaires, en opposition avec le polythéisme (1), avec l'hénothéisme (2), avec le monothéisme idolâtrique (3), ou, ce qui peut-être est plus exact, le monothéisme polymorphe (4), se dresse la conception d'un

1. « Vos ancêtres habitaient jadis l'Euphrate jusqu'à Téra'h, père d'Abraham et de Na'hor, et ils servaient des dieux étrangers », *Jos*, XXIV, 2, 14, 23; cf. *Gen.*, XXXI, 53; XXXV, 2, 4; *Ex.*, III, 6, 13 et suiv.; V, 3; VI, 2 et suiv.; XV, 2; XVIII, 4; XXXII, 10; Amos, V, 26; *Ezéch.*, XVIII, 6 XXIII, 8.

2. Jefté dit au roi des Ammonites : « Ce que ton Dieu Kemosch te fait conquérir devient ta possession ; de même, ce que Iahvé notre Dieu nous a fait conquérir restera notre conquête », *Juges*, XI, 24. David dit à Saül : « Ils seront maudits devant Iahvé, car, en me chassant, ils m'empêchent de m'attacher à l'héritage de Iahvé et me signifient : « Va-t'en servir des dieux étrangers » (I *Sam.*, XXVI, 20)! Le Syrien Naaman voulant à Damas offrir des sacrifices à Iahvé charge ses mulets de terre cananéenne (II *Rois* V, 17). Chaque localité a son dieu (*Jér.*, II, 28).

3. Culte rendu à des représentations matérielles de Iahvé. Voir Michel Nicolas, *Etudes critiques sur la Bible* (Paris, 1862), p. 135.

4. J'entends par là qu'au fond on ne croit qu'à un seul Etre suprême, lequel se manifeste sous des formes différentes. C'est une même divinité envisagée sous des modalités multiples. C'étaient des *numina*, des manifestations divines, des noms différents, dont on désignait la divinité selon ses attributs variés. Les baalim ne différaient entre eux que par leur connexion avec telle tribu, tel lieu spécial ou tel attribut sous lequel ils étaient plus particulièrement envisagés.

Dieu unique, universel, moralement parfait (1). C'est cette conception nouvelle, apportée et défendue avec une indomptable énergie par les prophètes, qui est l'âme de la Bible.

Du jour où cette conception spiritualiste et éthique se leva dans le cerveau d'un penseur hébreu (2), ce fut tout un monde d'idées nouvelles qui s'ouvrait, et ce fut une transformation profonde qui se préparait dans les mœurs et les institutions. A mesure que ces idées s'imposèrent plus fortement aux esprits, plus de douceur et d'humanité entra dans les lois et dans les habitudes, et le caractère de la famille s'éleva à un plus haut degré de moralité.

1. Cf. *Ex.*, III, 14; *Dt.*, XXXII, 6, 39; *Is.*, XL, 25; XLI, 8; XLIII, 10; XLVI, 4; XLIX, 1; 1; LXVI, 18, 19; *Jér.*, XXXI, 31; *Joel*, III, 1-2; *Gén.*, II, 4; *Amos*, IV, 13; *Ps.*, CIV, 2-9, 24-30; *Mal.*, III, 6; etc., etc. « Aussi loin que nous puissions remonter dans l'histoire d'Israël, la croyance animiste n'a pas régné seule, mais à côté de la religion de Iahvé. Dès l'origine, la religion de Iahvé se présente comme s'arrogeant tous les droits, et elle se développe si fort et si rapidement qu'à l'époque où Israël entre dans l'histoire, la religion animiste est surmontée en principe », Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel* (Giessen, 1892), p. 75.

2. Peut-être au contact de la pensée égyptienne ou babylonienne. On lit dans une inscription égyptienne de la 21e dynastie : « Ce Dieu auguste, le maître de tous les dieux, Amonrâ, maître de Karnak, chef de Thèbes, l'âme auguste qui fut au commencement, le grand Dieu qui vit de vérité, le Dieu du premier cycle qui a enfanté les dieux des deux autres cycles, et par qui sont tous les dieux, le un unique qui a fait ce qui existe avant que la terre a commencé d'être à la création, aux enfantements mystérieux, aux formes innombrables et dont on ne peut savoir l'accroissement ; — le type auguste, aimé, redouté, puissant en ses doubles levers, maître de richesse, maître souverain de l'être, tout ce qui est parce qu'il est (litt. : maître d'être, est tout être de son être), et quand il a commencé d'être rien n'était que lui », G. Maspéro, *Mémoires de la mission archéologique française au Caire* (Paris, 1887), p. 594. Cf. l'hymne babylonien à Nannar. — Jevons ne considère pas comme impossible « qu'une sorte de monothéisme latent ait, dès l'origine, existé au sein même de cet apparent émiettement de la divinité que manifestent les croyances et les pratiques de l'animisme... Dès lors, le progrès religieux peut être considéré comme ayant beaucoup plus consisté en la découverte de plus en plus délicate et déliée des émotions et des idées qui vivaient dès l'origine dans la pensée humaine, mais enveloppées encore et obscures » ; voir Marillier, *Revue de l'hist. des Religions*, XXXV, p. 330 et suiv.

On a dit, il est vrai, que cette idée du Dieu moral ne s'est introduite que tardivement dans la conscience israélite.

Beaucoup regardent les prophètes comme les *créateurs* du monothéisme hébreu. Smend (1) dit d'Amos : « La prophétie d'Amos est le plus grand miracle de l'histoire du monde avant Jésus-Christ.... Nous constatons que toute l'histoire ultérieure de la religion de l'Ancien Testament a pour fondement cette prédiction de la ruine d'Israël ; mais, elle-même, nous ne pouvons l'expliquer.... Dans une telle prédication, il nous faut reconnaître un mystère divin. » De même Cornill (2) : « Le pas que la religion d'Israël franchit en la personne d'Amos et par son moyen ne pourra jamais être estimé trop haut. Avec lui, le premier, elle brise les limites nationales pour devenir religion universelle ; avec lui, le monothéisme, au sens propre du mot, fait son apparition ; en tant que Dieu de la justice, le Dieu d'Israël devient le Dieu du monde, auquel est soumise toute autre puissance. »

Mais où prend-on le droit d'affirmer que le monothéisme n'apparaît en Israël qu'avec Amos ? Ce prophète ne donne point cette conception comme lui étant propre. « Amos ne met pas en doute, écrit Rothstein (3), que tous les reproches qu'il lance à la face d'Israël ne soient ressentis par lui comme des reproches bien fondés ; autrement ses paroles eussent perdu leur aiguillon. Il considère comme évident qu'en Israël, grands et petits *peuvent* du moins connaître la volonté de Iahvé et que celui-ci a dès longtemps pris la peine de leur enseigner. » D'ailleurs, aucun prophète n'affiche la prétention d'annoncer Iahvé pour la première fois. Tous reprochent au peuple son infidélité à l'égard du culte des pères (4).

Bien avant Amos, Elie et Michée, fils de Yimla (I *Rois*,

1. *Alttestamentliche Religionsgeschichte* (1899), p. 174 et 183.
2. *Der israelitische Prophetismus* (1896), p. 46-47.
3. *Der Gottesglaube im alten Israel* (Halle, 1900), p. 29.
4. Voir *Os.*, II, 17 ; *Is.*, I, 21, 26 ; *Jér.*, II, 2, 3.

XVII-XXI et XXII), qui ne sont pas des prophètes-écrivains, se sont élevés à l'idée du Dieu unique et universel. C'est ce que reconnaît Wellhausen lui-même : « Pour Elie, dit-il (1), Baal et Iahvé semblent représenter deux principes opposés ; ils ne sauraient avoir tous deux raison ni subsister côte à côte. Il n'y avait pas à ses yeux plusieurs forces d'une égale puissance, chacune en son domaine, et aussi dignes l'une que l'autre d'être adorées. Elie voit partout un seul être puissant et saint qui se révèle, non dans la vie de la nature, mais dans les lois de la communauté humaine. Chez quelques hommes isolés, l'idée de Dieu paraît ainsi s'élever au-dessus des barrières nationales. Michée fils de Yimla, qui annonce de la part de Iahvé que le malheur va fondre sur Israël fut animé du même esprit et demeura aussi solitaire qu'Elie. »

Mais, remontons plus haut et examinons les plus anciennes légendes. Une bonne partie de ces légendes, Israël les reçut du dehors, les unes de la Babylonie (histoires de la création, du paradis, du déluge, de la tour de Babel), les autres de l'Egypte (histoires de Joseph), d'autres encore des peuples de Canaan. Or ces légendes, le génie d'Israël se les assimila en les transformant : il les purgea de tout élément polythéiste, il fit disparaître la multiplicité des dieux au profit du seul Iahvé (2).

1. *Israelitische Geschichte*, 4e édit., p. 76-77. — Voir Ch. Mercier, « Les précurseurs des premiers prophètes écrivains » in *Revue chrétienne*, du 1er novembre 1901, à qui j'emprunte plusieurs de ces citations.

2. Cf Hermann Gunkel *Genesis* (Goettingue, 1901), p. VII, XLIII, XLVII. — « D'après le jéhoviste, même en s'en tenant à la première rédaction de ce document, c'est Iahvé qui a créé le ciel et la terre ; qui a formé l'homme ; qui lui a donné comme compagnons les animaux, puis la femme ; qui a imposé à tous les hommes le même lot d'une vie pleine de souffrances diverses que vient terminer pour tous la mort ; c'est Iahvé qui a empêché la gigantesque construction de la tour de Babel ; c'est Iahvé qui a provoqué la naissance des différentes langues et des différents peuples de la terre. Le jugement d'Amos est-il encore une énigme ? Ethiopiens lointains ou Israélites, Araméens ou Assyriens, tous les peuples sont égaux devant Iahvé ; le privilège d'Israël est un privilège d'élection, non de nature... Et qu'on ne parle pas, chez cet écrivain, d'une substitution « naïve » de Iahvé à Mardouk ou au panthéon païen ; l'esprit qui anime les récits

Remarquez aussi que le Décalogue et le Code de l'Alliance (*Exode*, XXII, 1 à XXIII, 13), qui comptent parmi les monuments les plus anciens de la culture israélite, attestent que, de très bonne heure, la religion d'Israël fut une religion éthique (1).

En outre, on doit se demander d'où vient que la religion d'Israël ait pris le vol sublime que l'on sait, alors que les dieux d'Edom, de Moab, d'Ammon, ont si bien disparu que nous ignorerions leur nom sans l'Ancien Testament. Ces peuples se sont-ils jamais vantés d'une création religieuse comme celle qu'Israël attribue à Moïse ? Si Israël et Iahvé soutenaient ensemble les mêmes relations naturelles que le dieu Kamosch avec Moab et le dieu Milkôm avec Ammon, à quoi bon le pacte solennel du Sinaï ? Certains prétendent que le prophète Amos aurait passé de l'hénothéisme au monothéisme, devant le danger assyrien. Mais il semble qu'une mentalité hénothéiste devait tenir le raisonnement suivant : « Du moment qu'Israël est vaincu, c'est que les dieux assyriens sont plus puissants que Iahvé! » Qu'à la suite d'une défaite, le dieu d'une tribu s'élargisse en dieu universel, voilà qui est pour surprendre. « Toutes sortes d'idées païennes et de mythes, dit Wellhausen (2), pénétrèrent en Israël, mais la religion de Iahvé se montra assez puissante pour leur imprimer sa marque et se les assimiler ». Dès lors, Iahvé possédait déjà son originalité avant d'entrer en conflit avec les cultes étrangers. Antérieurement à la période monarchique,

hébreux est tout différent de celui que respirent les mythes babyloniens ; Wellhausen a eu raison de l'appeler le « secret » de J. Ce secret, il réside dans la notion du Dieu que possède le jéhoviste ; pour lui, Iahvé était le seul vrai Dieu digne d'être adoré, le Dieu auquel nul, même de loin, ne pouvait faire concurrence. Voilà pourquoi il peut en parler comme il fait, Giesebrecht, *Die Geschichtlichkeit des Sinaïbundes* (Kœnigsberg, 1900), p. 32 et sq. Cf. Ch. Mercier, *l. c.*, p. 328.

1. Cf. Piepenbring, « Moïse et Yahvisme », in *Revue de l'hist. des Religions*, 1898, p. 327-329 ; Wildeboer, *Yahwedienst und Volksreligion* (Fribourg-en-Brisgau, 1899).

2. *Gesch. Isr.*, I, p. 67. Cf. H. Guthe, *Gesch. des Volkes Israel*, p. 156-158.

Israël a connaissance d'un grand héros religieux qui a communiqué à sa religion un cachet particulier, c'est Moïse (1). Et encore Moïse n'a-t-il pas inventé Iahvé, puisque selon *Ex.*, III, 15 : « Dieu dit à Moïse : Parle ainsi aux enfants d'Israël : *Iahvé*, le Dieu de *vos pères*, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, m'envoie vers vous ». (Cf. *Ex.*, VI, 2 et suiv.) (2).

Il semble que Iahvé ait été originairement le dieu de la tribu de Lévi et que Lévi, c'était Léviyah, « celui qui s'attache à Iahvé ». Ce sont les Lévites qui au cri de Moïse : « A moi quiconque est pour Iahvé! » se rallient autour du prophète (*Ex.*, XXXII, 26 et suiv.) (3). C'est parmi les Lévites qu'apparaissent les premiers noms théophores composés de Iahvé : Iokébed, « Iahvé est honneur », nom de la mère de Moïse; Abihou (hou = Iahvé), nom d'un fils d'Aaron; Mikayehou, « qui est comme Iahvé » (*Juges*, XVII, 1); cf. encore Zera'hyah, Ioa'h, 'Hilqyah, Cefanyah (I *Chr.*, VI, 1-36). Au premier autel qu'il construit Moïse donne le nom de « Iahvé nissi », Iahvé est ma bannière

1. Voir Giesebrecht, *Die Geschichtlichkeit des Sinaïbundes* (Kœnigsberg, 1900).

2. « Moïse a dû se rattacher au Dieu des ancêtres ; ce n'est qu'à cette condition que lui-même pouvait croire en ce Dieu et faire partager sa conviction à son peuple », Smend, *Lehrbuch der alttestamentl. Religiongsgesch.* (1899), p. 18. Cf. *Osée*, XII, 10; XIII, 4; *Amos*, III, 1.

3. Toute invention, tout progrès présuppose une individualité en qui l'intuition a jailli, et qui, possédée par l'idée, brûle de la répandre. « Une pensée nouvelle, observe J. Darmesteter, n'est jamais l'œuvre d'une masse, mais d'un homme, de quelques hommes. L'humanité n'est qu'une matière brute que le génie — celui de la pensée ou celui du cœur — façonne à sa guise... On parle souvent de l'œuvre anonyme de la foule; il n'y en a point dans l'ordre de la pensée. Il y a un cœur d'homme qui a conçu l'idée, une lèvre qui a prononcé le mot, fussent-ils rentrés dans l'oubli dès la première heure », *Les Prophètes d'Israël*, p. 220-221. — « Ce sont les grands hommes qui fondent l'originalité spirituelle d'un peuple », Smend, *op. c.*, p. 16. « Une naissance ou renaissance religieuse n'a eu lieu que là où n'ont point manqué les grandes personnalités religieuses qui, animées et portées par la foi, ont reconnu dans les événements de leur temps la parole de leur Dieu qu'ils se sentaient appelés à interpréter comme prophètes de leur Dieu », Nowack, *Die Enstehung der israelitischen Religion* (Strasbourg, 1895), p. 19. — Cf. Henry George, *Moses*, p. 1.

(*Ex.*, XVII, 15). Cependant, dès avant leur entrée en Canaan, les autres tribus avaient dû reconnaître la souveraineté de Iahvé, car autrement on ne s'expliquerait pas pourquoi ces tribus, par ailleurs si indépendantes l'une de l'autre, auraient fait cause commune dans les circonstances critiques, ni pourquoi elles ne se seraient point fondues au sein des Cananéens.

Nous conclurons que dès une haute antiquité une individualité de génie, Abraham, surgit parmi les Hébreux, qui rompit avec l'idolâtrie ambiante et se forma une conception très élevée de la divinité. Cette conception fut recueillie par une petite élite. Elle parvint ainsi aux prophètes qui élargirent et épurèrent de plus en plus le contenu de l'idée iahvéistique telle qu'elle s'agitait au fond de la conscience populaire, où elle demeurait obscurcie sous l'effet des croyances primitives et au contact du paganisme cananéen.

La lutte que les prophètes durent soutenir contre le peuple fut très longue, car Israël s'obstinait dans le culte des faux dieux. « Vous avez autant de dieux que de villes, s'écrie Jérémie (II, 28). » Sous Josias, la doctrine prophétique remporte une éclatante victoire, mais elle ne s'assure définitivement les consciences qu'à partir de l'exil. Après l'exil, Israël devient une nomocratie ; les prêtres et les scribes prennent la place des rois et la Torah règne en maîtresse incontestée (1).

1. Dan est la tribu qui resta le plus longtemps attachée à l'idolâtrie, si bien que suivant l'ancienne tradition chrétienne, c'est de cette tribu que devait sortir l'Antéchrist. Déjà, lors des pérégrinations dans le désert, un Danite se signale par son impiété. « Il arriva que le fils d'une femme israélite, lequel avait pour père un Egyptien, était allé se mêler aux enfants d'Israël; une querelle s'élève dans le camp entre ce fils d'une Israélite et un homme d'Israël. Le fils de la femme Israélite proféra, en blasphémant, le Nom sacré. On le conduisit devant Moïse. Le nom de sa mère était Schelomith, fille de Dibri, *de la tribu de Dan* » (*Lév.*, XXIV, 10, 11). Les Danites se livrent à l'idolâtrie « jusqu'au jour où ils furent exilés du pays » (*Juges*, XVIII, 30). Jéroboam fait élever un veau d'or à Dan (I *Rois*, XII, 28). Dan pratiquait le culte du serpent (*Gen.*, XLIX, 17). Ce culte était très répandu en Israël, puisque Moïse fait fabriquer un serpent d'airain

C'est sous l'influence de l'idée prophétique que les intelligences s'éclairent et que les cœurs s'élèvent. A mesure que les prédications des Moïse, Elie, Amos, etc., pénètrent plus profondément dans les consciences Israélites, les mœurs s'adoucissent. La femme devient l'égale de l'homme, la compagne digne et respectée, à qui l'on doit amour et fidélité; le législateur lui reconnaît les droits d'une personne libre qui peut se faire rendre justice et qui peut reprendre ses biens et sa liberté contre l'indignité du mari. La monogamie l'emporte de plus en plus sur la polygamie. La notion d'inceste se raffine et devient plus rigoureuse. La puissance paternelle cesse d'être absolue, l'Etat protège l'enfant contre l'arbitraire du père. L'aire de la vendetta est de plus en plus circonscrite tant pour ceux qui l'exercent que pour ceux qui en sont l'objet. Les mariages avec les païens sont interdits comme constituant un grave danger pour la pureté des mœurs. En un mot, à mesure que l'idée morale se concrétise dans les lois, tutrices des faibles, organisatrices de la civilisation, la famille israélite évolue dans le sens d'une égalité plus équitable, d'une éducation plus policée, d'une émancipation plus personnelle, d'un respect mutuel plus diligent, d'une humanité plus haute et plus délicate.

(*Nombres*, XXI, 8, 9). Ezéchias renverse cette idole; « jusqu'à cette époque, en effet, les Israélites lui offraient de l'encens; on l'appelait ne'houschtân » (II *Rois*, XVIII, 4). Mais le culte du serpent continua d'être en honneur jusque dans les premiers siècles de l'ère chrétienne.

Dan est exclu du nombre des tribus marquées pour le salut; voir *Apoc.*, VII, 5-9. « Il n'y a pas de tribu plus noble que Juda et il n'y en a pas d'extraction plus basse que Dan » (*Exode rabba*, 40). Cf. Bousset, *Der Antichrist* (Goettingue 1901), p. 144 et sqq. Cf. encore *Jér. Aboda zara*, III, 2; *Tocifta Aboda zara*, 5; *Aboda zara*, 42 b et 43 a; Philaster, *Haer.*, 21.

DEUXIÈME PARTIE

LA FAMILLE EN GÉNÉRAL

DEUXIÈME PARTIE

LA FAMILLE PRIMITIVE

Dans l'Israël antique on peut distinguer trois groupements sociaux : 1° la tribu, *mattéh* (rameau) ou *schébeth* (verge) ; 2° le clan, *mischpa'hah* (de schafa'h = répandre, sc. de la semence) ou *élef* (de alaf = se rattacher) ; 3° la famille proprement dite (*baïth*) (1).

Une première question se pose, celle de savoir lequel de ces groupements est le plus ancien.

Du fait que les Hébreux étaient des nomades, on pourrait affirmer *à priori* que ce n'est pas la tribu le groupe le plus ancien. En effet, les nomades doivent pouvoir se déplacer facilement et avant tout trouver de quoi nourrir et les hommes et les bêtes. Or, pour une agglomération aussi importante que la tribu israélite, les sources et les pacages eussent été insuffisants et les centaines ou milliers de familles que comptait une tribu se fussent créé les unes aux autres de cruels embarras. « Or Abram était puissamment riche en bétail, en argent et en or. Loth aussi,

1. On trouve aussi *ôhel* pour désigner la tribu ou le clan, cf. *Ps.*, LXXVIII, 67. *Ohel* = tente ; en assyr., *aloû* = village, ville ; en arabe, *ahloun*. En arabe, *dôr* = groupe d'habitations ; en hébreu, *dôr* = génération, une fois « demeure », dans *Is.*, XXXVIII, 12 ; en assyr., *dourou*, mur.

qui accompagnait Abram, avait du menu bétail, du gros bétail et des tentes. Le terrain ne put se prêter à ce qu'ils demeurassent ensemble... Il s'éleva des différends entre les pasteurs des troupeaux d'Abram et les pasteurs des troupeaux de Loth, etc. » (*Gen.*, XIII, 2 et suiv.).

Les Hébreux de l'âge patriarcal ont donc dû vivre sous forme de groupes comprenant quelques centaines de personnes. Et, en effet, si nous consultons les plus anciennes données bibliques, ce n'est pas la tribu que nous rencontrons, mais le clan qui se compose d'une centaine d'individus. Nous voyons Abraham « armer ses fidèles, enfants de sa maison, trois cent dix-huit » (*Gen.*, XIV, 14); deux versets plus loin, il est question de Loth avec « les femmes et le *amm* », c'est-à-dire les membres du clan; les clans de Jacob et d'Esaü ne comptent pas plus de trois ou quatre cents individus (*Gen.*, XXXII).

La tribu est donc postérieure au clan. Elle naît soit du développement d'un clan, soit de la fusion entre clans différents.

Des clans primaires, en se développant, se segmentent en plusieurs clans secondaires; d'autres s'appauvrissent par la guerre, la maladie, et finissent par disparaître. Efraïm prend une importance croissante, Ruben s'éteint lentement, Siméon et Lévi s'absorbent de bonne heure dans d'autres tribus. Outre Er et Onan, qui, d'après la légende généalogique, meurent prématurément, Juda a trois autres fils : Schéla, Péreç et Zéra'h; de là les clans des Schélanites, Parcites, Zar'hites. Péreç a deux fils : 'Heçron, d'où les 'Heçronites, et 'Hamoul, d'où les 'Hamoulites (*Gen.*, XXXVIII; XLVI, 12; *Nombres*, XXVI, 19). Nous sommes en présence de clans qui se sont tour à tour agrégés à Juda (1). Nous retrouvons 'Heçron comme fils de Ruben (*Gen.*, XLVI, 9; *Nombres*, XXVI, 6) et 'Hamouel = 'Hamoul

1. Sur Juda, d'abord tribu effacée, puis progressant jusqu'à substituer son nom à celui d'Israël, voir Marcel Dieulafoy, *Le roi David* (Paris, 1897), p. 4 et suiv.

comme descendant de Siméon (I *Chr.*, IV, 26). Des Rubénites et des Siméonites se sont par conséquent fondus au sein de Juda. Zéra'h est cité parmi les clans édomites (*Gen.*, XXXVI, 13, 17).

Les tribus se sont donc formées par voie d'intégration de clans voisins. Les clans se groupaient sans doute autour d'une individualité puissante et courageuse; cette individualité devenait le chef. Il portait sa tente dans tel ou tel endroit qui prenait son nom. Les tribus, en conquérant un pays, souvent donnaient au pays le nom de leur éponyme : « Les enfants de Dan firent une expédition, attaquèrent Léschem, en prirent possession et s'y établirent, remplaçant le nom de Léschem par celui de Dan, qui était le nom de leur père » (*Jos.*, XIX, 47 ; *Juges*, XVIII, 29). Cf. *Jos.*, XIV, 15 : « Le nom primitif de Hébron était : Cité d'Arba, qui était le plus grand des Anaqéens [1] ».

Les membres d'une même tribu se prétendaient animés d'un même sang et issus d'un ancêtre commun. On assignait à chacune des tribus un premier père qui prenait le nom de la tribu [2].

Les ancêtres de ces groupes devenaient, à leur tour, frères, fils d'un même père. « Comme l'alliance des tribus n'était pas également intime entre toutes, et que, de plus, elles n'étaient pas égales en puissance et en dignité, on adjugea au père commun plusieurs femmes, les unes légitimes et libres, les autres esclaves et simples concubines, entre lesquelles on répartissait les enfants-souches [3] ».

1. Cf. encore *Nombres*, XXXII, 38, 41, 42; *Juges*, VIII, 11; Renan, *Mission de Phénicie*, p. 21.

2. P. ex. : *Gen.*, X, 15, 16 : « Canaan engendra le Jébuséen, l'Emoréen, etc. ». — « Chaque peuple est envisagé comme une unité descendue d'un ancêtre déterminé; les différents peuples deviennent ainsi autant d'individus qui sont placés entre eux dans les rapports réciproques des membres d'une grande famille, fils, petit-fils, arrière-petits-fils d'un auteur commun... » F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible* (Paris, 1882), II, p. 308.

3. Reuss, *Pentateuque*, p. 99.

Le mariage exprime le mélange de deux peuplades. L'homme, c'est la peuplade qui absorbe, la femme, c'est la peuplade absorbée. Sara, Rébecca ne sont pas des noms de personne, mais de peuple. Leur union avec les patriarches signifie probablement que certaines tribus syriennes ou mésopotamiennes se sont agrégées aux Hébreux. Pourquoi Jacob a-t-il deux femmes qui sont sœurs ? Elles représentent deux tribus parentes qui se sont jointes successivement aux Jacobites ou Jacobélites. La tribu la plus importante devient l'aînée des fils. Si Efraïm obtient par la bénédiction de Jacob le droit d'aînesse, c'est qu'Efraïm s'est trouvé à la tête des tribus du Nord et a éclipsé Manassé (1). D'après *Gen.*, XXXVI, 3, Bacemat, fille d'Ismaël, est femme d'Esaü. Traduisez : un clan ismaélite Baccmat s'est agglutiné à Edom. Amalec descend d'une concubine d'Eliphas, fils d'Esaü. Entendez que les portions amalécites perdues dans Edom étaient peu nombreuses et sans influence (2).

Israël s'est grossi d'un contingent important de Kalibbites, Yera'hméélites, Kenizites, Kaïnites, Rékabites, Gabaonites, et autres. Les Israélites ne détruisirent pas les peuplades de la Palestine : « Je ne les chasserai point de devant toi en une seule année » (*Ex.*, XXIII, 29); ils s'en assimilèrent un certain nombre.

Après ce qui précède il est à peine nécessaire de faire remarquer que le chiffre de douze tribus est artificiel et théorique (3) : sans cesse il naît des tribus nouvel-

1. Quand un individu s'était distingué, sa famille prenait le premier rang; ainsi pour Saül (I *Chr.*, VII, 33; IX, 39) et pour David (I *Chr.*, XXVII, 18).

2. Voir Stade, *Geschichte des Volkes Israël*, I, pp. 30 et 123; Piepenbring, *Revue de l'histoire des religions*, XXI, p. 49.

3. On affectionnait le chiffre 12 : les fils d'Ismaël sont au nombre de 12 (*Gen.*, XXV, 13; cf. XVII, 20); Nacor, frère d'Abraham, a 12 fils (*Gen.*, XXII, 20); de même Esaü (*Gen.*, XXXVI, 10-19); le trône de Salomon était orné de 12 lions (I *Rois*, X, 20); la mer d'airain reposait sur 12 bœufs (I *Rois*, VII, 25); Elie prend 12 pierres pour son autel (I *Rois*, XVIII, 31); ceux qui retournent de l'exil offrent 12 veaux, 12 boucs (*Ezra*, VIII, 35).

les (1), tandis que d'anciennes passent à l'état de clans ou de sous-clans (2).

Nous avons essayé de montrer comment s'était formée la tribu. A présent, nous devons nous demander si la tribu avait un caractère familial.

Assurément, les membres de la tribu et même les tribus entre elles se sentaient une communauté d'origine. Les membres d'une tribu se rattachaient au même ancêtre éponyme et les tribus se confédéraient pour combattre l'ennemi (3). Il est donc probable que dans les temps lointains où elle n'était qu'un clan agrandi la tribu avait un caractère familial (4). Mais à mesure que se constituent les grandes tribus telles que nous les rencontrons au moment de l'entrée en Canaan, le caractère familial est de moins en moins accentué, la tribu devient un groupe politique. Des tribus qui comptent des centaines de mille d'individus, comme celles dont il est question dans *Nombres*, I (5), ne peuvent plus être considérées comme des familles, si largement qu'on veuille entendre ce mot. D'ailleurs, on distingue nettement la famille de la tribu

C'est le zodiaque et le cours de la lune qui ont communiqué une valeur sacrée au chiffre 12. Cf. *Gen.*, XXXVII, 9, où Joseph parle de onze étoiles qui se prosternèrent devant lui. Voir Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie* (Berlin, 1865), p. 601.

1. Joseph se développe en Efraïm et Manassé qui deviennent des tribus indépendantes.

2. Dans le cantique de Débora (*Juges*, V, 14 et suiv.), Makir et Galaad font figure de tribus; cf. *Juges*, XI, 29 et XII, 4.

3. Les reproches que le cantique de Débora adresse aux tribus qui n'ont pas pris part à la lutte supposent l'habitude d'agir en commun.

4. Ainsi la tribu de Dan n'est pendant longtemps qu'une mischpa'hah, voir *Juges*, XIII, 2; XVIII, 2, 11. Ce qui prouve que ce clan au début était assez peu important, c'est qu'on n'attribue à Dan qu'un fils, *Gen.*, XLVI, 23; *Nombres*, XXVI, 42. De même Juda est appelé anciennement une mischpa'hah, *Juges*, XVII, 7. Plus tard Dan devient une grande tribu, puisqu'il compte plus de 60.000 combattants; cf. *Nombres*, I, 39; XXVI, 43. — D'ailleurs les frontières entre les divers groupes et sous-groupes sont très flottantes et on applique les mêmes termes à des groupes différant considérablement par l'importance et l'étendue; consulter les dictionnaires sur les mots *baïth* et *mischpa'hah*.

5. Cf. *Juges*, XX, 2; I *Chr.*, XXVII.

(*ib.*, 4, 16, 18)(1). Ce qui atteste aussi le caractère politique de la tribu, ce sont les rivalités pour la prédominance. La bénédiction de Jacob, par exemple, en porte témoignage. « Quant à toi, Juda, tes frères te rendront hommage... Dan sera l'arbitre de son peuple, sous lui se grouperont les tribus d'Israël... (Les bénédictions) s'accompliront sur la tête de Joseph, sur le front de l'élu de ses frères » (*Gen.*, XLIX, 8, 16, 26). Au surplus, il n'y a qu'à suivre l'histoire d'Israël sous les Juges et sous la monarchie pour saisir sur le vif les rivalités politiques entre les tribus (2).

Si la tribu est un groupe plus spécialement politique, le clan, par contre, offre un caractère nettement familial. Cela est si vrai qu'un même mot, *mischpa'hah*, sert à désigner à la fois le clan et la famille *stricto sensu*. Que mischpa'hah a ce dernier sens, c'est ce que personne ne conteste. Il est plus intéressant d'établir que mischpa'hah signifie primitivement famille *lato sensu*, c'est-à-dire clan.

Mischpa'hah a évidemment ce sens dans les passages suivants : « Canaan engendra Sidon, puis 'Heth, puis le Jébuséen, etc. Depuis les « mischpa'hoth » des Cananéens se développèrent... Tels sont les enfants de 'Ham selon leurs « mischpa'hoth » et leurs langages » (*Gen.*, X, 18-20; cf., *ib.*, 5, 31). Dans *Nombres*, I, on distingue soigneusement entre la tribu, la mischpa'hah, et la maison paternelle, si bien que la tribu est un groupe de nombreuses mischpa'hoth, et celles-ci un ensemble de nombreuses maisons paternelles (3). Dans *Jos.*, VII, 14, 17, la tribu se divise en mischpa'hoth, celles-ci en battim, qui sont les

1. Cf. *Nombres*, XXXV, 14 et suiv.; *Jos.*, VII, 17; XXI, 4 et suiv.; I *Rois*, VIII, 1; I *Chr.*, XXIX, 6.

2. Voir *Juges*, V; VIII, 1 et suiv.; XII, 1 et suiv.; II *Sam.*, XIX, 10 et suiv.; XX; I *Rois*, XII; *Is.*, VIII, 23; IX, 20.

3. Cf. *Nombres*, III, 15 et suiv.; IV, 34, 38, 42; XXVII, 4, 11; *Dt.*, XXIX, 17; *Jos.*, VI, 23; XVIII, 21; *Juges*, IX, 1; XVIII, 2; I *Sam.*, IX, 21; II *Sam.*, XVI, 5; *Gen.*, X, 32; XXIV, 38, 40; *Ex.*, VI, 16, 25. Voir aussi tablettes d'El-Amarna, n. 127.

familles proprement dites. Les Danites disent au lévite : « Vaut-il mieux pour toi être prêtre de la maison d'un seul homme ou être prêtre d'une tribu ou d'une mischpa'hah en Israël » (*Juges*, XVIII, 20)? Quand dans *Nombres*, XXVI, on énumère les mischpa'hoth dont se composent les tribus, que ces mischpa'hoth sont quelques-unes seulement et que le chiffre de leurs membres s'élève à des milliers, il est évident que ces mischpa'hoth sont des clans. Voyez encore I *Sam.*, XVIII, 18, où David dit à Saül : *Mi 'hayay mischpa'hath âbi* (qu'est-ce que mon clan, la mischpa'hah de mon père ?), où mischpa'hah, apparemment une glose d'un rédacteur plus récent, est donné comme synonyme du vieux mot *'hayy* = clan [1].

Le clan constitue une seule et même unité, un *amm* (*Gen.*, XVII, 14; *Lév.*, XXI, 1; II *Rois*, IV, 13), dans le culte [2], dans la coutume, dans la possession, dans l'habitat, dans les pérégrinations, dans la guerre [3]. Une étroite solidarité lie les uns aux autres les membres du clan [4]. Comme signes de cette solidarité, il y a la circoncision, le tatouage (*Is.*, XLIV, 5; XLIX, 16; LVI, 5), la bannière [5]. Le clan est un groupe d'individus qui por-

1. Cf. *Nombres*, XXXII, 41; *Juges*, X, 4; II *Sam.*, XXIII, 13; *Ps.*, LXVIII, 11. W. Rob. Smith dérive ce mot de *hj* = vivre, et rappelle *'Hawah*, Eve; cf. *Kinship and Marriage in early Arabia*, p. 38. Pour clan, on emploie parfois le terme de *oummah* (racine : *êm* = mère), *Gen.*, XXV, 16; *Nombres*, XXV, 15; et souvent le mot de *élef*, *Gen.*, XXXVI, 40; *Nombres*, I, 16; *Juges*, VI, 15; I *Sam.*, X, 19; XXIII, 23.

2. Cf. I *Sam.*, XX, 6 : « Si ton père remarque mon absence, tu diras : David m'a demandé de courir à Bethléem, sa ville, où tout son clan célèbre le sacrifice annuel »; cf. *ib.*, 29. Iahvé apparaît à Jacob comme le Dieu de ses pères Abraham et Isaac (*Gen.*, XXVIII, 13); Rachel emporte avec elle les terafim de son père (*ib.*, XXXI, 33-35). Iahvé est présenté comme un « héritage » (*Jos.*, XIII, 33).

3. Voir p. ex. *Gen.*, XIII et XIV.

4. « Il leur indique le moyen d'entrer dans la ville et ils passèrent la ville au fil de l'épée et ils laissèrent en liberté cet homme et son clan », *Juges*, I, 25; cf. *Jos*, VI, 23. Voir plus loin sur La Vendetta.

5. Voir, plus haut le chap. sur le Totémisme. Tout clan arabe a sa bannière, *Hârit Mouallaka*, 70 : « likoulli 'hayin hivâ ».

tent le même nom et qui se prétendent issus d'un même ancêtre (1). Le clan, comme l'indique l'étymologie de mischpa'hah, qui vient de « schapha'h » = répandre, sc. de la semence, repose sur la communauté d'origine, sur la communauté du sang.

Le sang est le siège et le véhicule de la vie : la « *néfesch* (le principe vital), c'est le sang », « le sang, c'est la *néfesch* » (*Lév.*, XVII, 14; *Gen.*, IX, 4; *Dt.*, XII, 23) (2). Il appartient à la divinité, principe de toute vie : « Quiconque dans la maison d'Israël ou parmi les étrangers établis au milieu d'eux mangera de quelque sang, je dirigerai mon regard sur la personne qui aura mangé ce sang, et je la retrancherai du milieu de son peuple. Car le principe vital de la chair réside dans le sang, et moi je vous l'ai accordé sur l'autel pour procurer l'expiation à vos personnes, car c'est le sang qui fait expiation pour la personne » (*Lév.*, XVII, 10-14) (3).

Tout ce qui a vie est sacré, taboù. D'où vient que pour consacrer on asperge de sang, et que pour désécrer on fait couler du sang.

Ainsi le sang, c'est la vie, l'être, la chair. L'expérience journalière apprend au primitif que la vie s'écoule avec le sang qui s'épanche de la blessure portée à l'homme ou à l'animal. Un même sang fait une même chair, c'est-à-dire

1. Non pas totémique, comme le veut W. R. Smith. On considérait, dit-il (*Relig. d. Sem.*, p. 31), le dieu comme uni à ses adorateurs par le lien du sang, c'est-à-dire comme l'ancêtre, le père. Et il cite en preuve *Jér.*, II, 27 : « Ils disent au bois : « Tu es mon père », et à la pierre : « C'est toi qui m'as mis au monde »; Ben Hadad, fils du dieu Hadad, Barbasmîn, fils du dieu du ciel, Barate, fils du dieu Ati, Barnebo, fils du dieu Nebo. — A quoi l'on répondra que si des individus se disaient fils de tel dieu, ce n'est pas qu'ils crussent avoir du sang de ce dieu dans leurs veines, c'était pour exprimer leur dévotion et leur attachement à cette divinité.

2. Cf. *Jér.* II, 34; *Prov.*, XXVIII, 17. En arabe, *nafsou* (âme vitale) se trouve également pour *damou* (sang); cf. R. Smith, *Relig. d. Semiten*, p. 28, note 11; Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra* (Paris 1902), p. 153.

3. Cf. I *Sam.*, XIV, 32 et suiv.; *Lév.*, III, 17; VII, 26; XIX, 26; *Dt.*, XII, 16; XV, 23.

détermine la parenté, *bassar*, « chair », primitivement la « peau », *scheér*, l'intérieur de la chair, la pulpe sanguine (1). « Laban lui dit : Certes, tu es mes os et ma chair » (*Gen.*, XXIX, 14) ; « car il est notre frère, notre chair » (*Gen.*, XXXVII, 27). Abimélec se rendit à Sichem chez les frères de sa mère et leur tint ainsi qu'à toute la famille paternelle de sa mère ce discours : « ...Et souvenez-vous que je suis de votre sang et de votre chair »... Ils se disaient : « c'est notre frère » (*Juges*, IX, 1-3) (2). Les membres d'un même clan se considèrent donc comme un même corps animé d'un même sang. Les généalogies sont fondées sur les liens du sang de père à fils (*Gen.*, IV, V, X, XXII, 20-24 ; XLVI ; I *Chr.*, I-IX) ; parfois aussi de mère à fils (*Gen.*, XXII, 20, 24).

Tout membre du clan s'appelle « fils de l'ancêtre » : Bné Israël, Bné Ruben, etc. ; cf. *mac* dans les clans écossais (3). Primitivement, tous les membres du clan sont parents au même degré, ils sont « frères ». Abraham dit à Lot son neveu : « Qu'il n'y ait point de différend entre nous, car nous sommes frères » (*Gen.*, XIII, 8) (4). Les clans apparentés sont « frères » (*Nombres*, XX, 14) (5). Ce qui, soit dit en passant, montre que et explique pourquoi la notion d'inceste n'est pas primitive. Peu à peu il s'établit des degrés différents et on est plus ou moins proche.

La communion des membres entre eux comme aussi avec la divinité se renouvelle et se maintient au moyen du sang répandu dans le sacrifice. Le sang, qui est la vie, est divin et donc doit revenir à la divinité (cf. *Juges*, VI,

1. *Lév.*, XVIII, 12, 13 ; XX, 19 ; XVIII, 6.

2. Cf. II *Sam.*, III, 3 ; V, 1 ; XIII, 37 ; XIX, 12 ; *Lév.*, XXV, 49 ; *Gen.*, XLIII, 29 ; *Juges*, VIII, 19 ; *Ps.*, L, 20 ; LXIX, 9 ; *Cant.*, I, 6.

3. Ainsi tout membre du clan Aulay s'appelait Mac Aulay ; voir Alexander Conrady, *Geschichte der Clanverfassung in den schottischen Hochlaendern* (Leipzig, 1898), p. 10.

4. Cf *ib.* XIV, 14 ; XXXIX, 15 ; *Lév.*, XXI, 10 ; *Dt.*, XVIII, 7 ; *Ex.*, II, 11 ; IV, 18 ; *Nombres*, XXXII, 6 ; II *Sam.*, XIX, 13.

5. *Nombres*, XX, 14 ; *Dt.*, II, 4, 8 ; XXIII, 7 ; *Amos*, I, 11.

19; *Lév.*, III, 20). L'homme fraternisera avec la divinité en consommant le sang du sacrifice (1).

Primitivement, on boit du sang (*Zach.*, IX, 7; *Ezéch.*, XXXII, 25) (2), on l'apporte en libations (*Ps.*, XVI, 4; L, 13), on en enduit les pierres sacrées (3), on offre à la divinité son propre sang, en s'infligeant des incisions (4). La communion s'établit encore par l'aspersion du sang : moitié du sang est aspergée sur l'autel, moitié sur le groupe (*Ex.*, XXIV, 4-8) (5); on applique le sang sur le linteau de la porte (*Ex.*, XII, 7) (6). La circoncision est une alliance

1. Le sacrifice n'est pas une partie du repas, mais le repas est une partie de l'offrande. Dieu est l'amphitryon, ceux qui offrent sont ses hôtes (I *Sam.*, IX, 22 et suiv.; *Jér*, XXXV, 2). Voir Baehr, *Symbolik des mosaïschen Cultus* (Heidelberg 1839) II, p. 373; Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1895), p. 71; Benzinger, *Archaeologie*, p. 438; Nowack, *Lehrbuch d. hebr. Archaeol.*, II, p. 213; Rob. Smith, *op. cit.*, p. 239 et suiv.

2. Cf. *Lév.*, VII, 27; XVII, 10; XIX, 26; I *Sam.*, XIV, 34; voir plus haut. Suivant Maïmonide, les Sabiens mangeaient le sang, parce qu'ils croyaient que c'était la nourriture du démon et que, si quelqu'un en mangeait, il fraternisait par là avec les malins esprits qui venaient auprès de lui et lui faisaient connaître les choses futures (*Guide*, III, ch. 46, p. 371; édit. Munk, Paris, 1856-66).

3. Chez les Arabes, on prend du sang dans le pouce et on en enduit une pierre sacrée. Lorsque deux individus se jurent fidélité, un troisième leur pratique avec une pierre acérée une incision dans la paume des mains. Puis il retire du manteau de chacun un fil et avec ce fil il applique le sang à sept pierres, qui sont entre eux, en invoquant Orotal et Alilat (Hérodote, III. 8). — Voir aussi *Gen.*, XXXI, 45-52; *Ex.*, XXIV, 4; *Dt.*, XXVII; *Jos.*, VIII; XXIV, 26, 27.

4. Ainsi les prêtres de Baal (I *Rois*, XVIII, 28; cf. Lucien, *De dea Syria*, 50). Le verbe syriaque *etkaschaf* = implorer, signifie proprement « se taillader », cf. l'hébreu « *hithpallel* = prier, proprement « s'inciser »; voir Rob. Smith, *Journal of Philology*, XIV, 125. On flagellait jusqu'au sang les éphèbes spartiates à l'autel d'Artémis Orthia (Pausanias, III, 16). Les incisions en l'honneur des morts étaient une façon de communier avec eux, un moyen de soutenir les mânes par le sang qui coulait des blessures qu'on s'infligeait (cf. *Lév.*, XIX, 28; XXI, 5; *Dt.*, XIV, 1; *Jér.*, XVI, 6).

5. Cf. *Lév.*, VIII, 23 et suiv.; XIV, 6 et suiv., 14; III, 2; IV, 6, 17, 34; *Nombres*, XIX, 4. — L'image de Bellone était aspergée de sang (Tibulle, I, 6, 46-50).

6. D'après H. Clay Trumbull, *The Treshold-Covenant* (New-York, 1896), l'aspersion cruorique faite au seuil de la demeure familiale constitue le plus ancien type des sacrifices rituels, le *treshold-covenant*, le pacte du seuil. Le sang marquait le sacrifice au moyen duquel le maître de la mai-

du sang (*Ex.*, IV, 25, 26), par laquelle on entre dans le clan, on est admis dans le *amm* (*Gen.*, XXXIV, 15-22). Etre incirconcis, c'est-à-dire ne pas porter ce qui est à la fois le signe du culte et du clan, c'est s'exclure de la vie sociale et religieuse du groupe (*Gen.*, XVII, 14). Ce pacte du sang, qui, à l'origine, s'effectue lors du passage de l'enfance à l'âge viril, marque en même temps l'heure de la majorité et celle de la communion totale avec le clan.

Deux individus établissent le *blood-covenant*, *berith a'him* (*Am.*, I, 9; cf. *Zach.*, XII, 14), en échangeant leur sang. Cette fraternisation, de purement individuelle quand ce sont deux individus quelconques qui l'effectuent, devient collective lorsque ce sont les chefs de clans qui l'accomplissent. Les anciens Arabes fraternisaient en s'ouvrant les veines et se suçant mutuellement le sang (1). Plus tard, on tue un animal, puis les deux contractants plongent la main, en même temps, dans le sang qui est versé sur une pierre sacrée ou au pied de cette pierre (2). La fraternité s'obtient aussi par la commensalité (*Gen.*, XXVI, 30; XXXI, 54) (3). Dès qu'un individu a mangé avec un autre, il n'a plus rien à craindre de lui (4). L'alliance

son entrait en communion avec l'étranger. La divinité, en passant, voyait par le sang qu'il y avait un ami dans la maison. Le seuil devenait un autel, et ceux qui le franchissaient devenaient membres de la famille et partageaient sa religion. Cf. I *Rois*, XVI, 34, où le premier-né est immolé pour entrer dans les fondations de la muraille. Voir aussi Burdick, *Foundation Rites*.

1. Trumbull, *op. cit.*, p. 5. — Au Congo, lors de la conclusion d'un traité, « l'opérateur saisit l'avant-bras, pince les chairs entre le pouce et l'index de la main gauche, et, avec son couteau, pratique une entaille sur la partie qui fait saillie entre ses doigts... A son tour, le chef subit une incision semblable. Ce n'est pas tout! chacun des contractants boit le sang de son allié, après que la plaie a été saupoudrée de sel. Enfin, appliquant blessure contre blessure, on se frotte respectivement le bras, en prononçant le mot Zin, qui veut dire ami », F. Nicolay, *Histoire des croyances et coutumes* (Paris, 1902), II, 392. Cf. *Zach.*, IX, 11.

2. Cf. W. Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 240 et suiv.

3. Cf. *Jos.*, IX, 14; II *Sam.*, III, 20; I *Sam.*, XX, 6, 29; *Ex.*, XII, 6 XXIV, 11; Cf. Maïmonide, *Guide*, *l. c.*

4. Cependant cette amitié ne dure que quelques jours: autant qu'on suppose que les aliments consommés ensemble sont dans le corps. Le

s'effectue encore par le procédé suivant : des animaux sont égorgés, et divisés par le milieu ; les pièces sont placées l'une en face de l'autre ; puis les contractants passent entre ces morceaux, en prononçant cette imprécation : « Que la divinité coupe en morceaux les violateurs du pacte comme ces animaux ! » (*Gen.*, XV, 9, 10, 17) (1). D'où l'expression : כרת ברית, karath berith, = ὅρκια τέμνειν = *fœdus ferire, percutere, icere.* Cf. les expressions בוא בברית, « entrer » dans l'alliance (*Jér.*, XXXIV, 10); עבר בב', « passer par » l'alliance (*Dt.*, XXIX, 11); עמד בב' « se tenir » dans l'alliance (II *Rois*, XXIII). Cette manière de conclure un pacte se pratiquait également chez les Babyloniens (2).

La berith est une promesse réciproque de fraternité (*Amos*, I, 9), exclusive de toute hostilité (*Gen.*, XXVI, 28 et suiv. ; XXXI, 44 et suiv. ; *Os.*, II, 20); rompre l'alliance équivaut à déclarer la guerre (I *Rois*, XV, 19; *Jér.*, XIV, 21). Israël a un contrat avec Dieu (*Ex.*, XXXIV, 10, 11, 27, 28 ; XXIV, 3 et suiv. ; *Dt.*, IV, 31 ; VIII, 18 ; II *Rois*, XXIII, 3 ; *Jér.*, XXXIV, 8 et suiv., etc.) ; ils seront mon peuple et moi leur Dieu (*Os.*, II, 25 ; *Jér.*, VII, 23 ; *Gen.*, XVII, 7, 8; *Ex.*, XIX, 5, 6 ; *Lév.*, XXVI, 12 ; *Dt.*, IV, 20, etc).

La divinité est « entre » les deux contractants (I *Sam.*, XX, 23, 42). Pour rappeler et renforcer l'alliance, on envoie aux confédérés des morceaux de la même victime (*Juges*, XIX, 29; I *Sam.*, XI, 7). Notons encore cet autre mode pour contracter un lien d'amitié : on échange ses vêtements et ses armes (I *Sam.*, XVIII, 3 et suiv.) (3).

pacte se maintient en renouvelant l'opération ; voir Rob. Smith, *op. laud.*, p. 207 ; cf. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, p. 132.

1. Cf. *Juges*, XIX, 29; I *Sam.* XI, 7; *Jér.* XXXIV, 17-20.

2. Peiser in *Mitt. der vorderas. Gesellschaft* (1898), p. 228 et suiv.; cf. Kraetzschmar, *Bundesvorstellung*, p. 43 et suiv.

3. De même chez les Arabes, voir Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, I, p. 130 et suiv. — Il n'y a pas lieu de parler ici de l'*adoption*, puisque chez les Israélites elle ne s'exerçait qu'entre parents.

« Chez les Arabes, dit Marçais (1), étaient assimilés aux *asibs* (individus mâles d'une même tribu) ceux qui avaient échangé avec un membre de la tribu les serments de fraternité. Par ces sortes de pacte il s'établissait une parenté fictive. On disait : « Mon sang sera ton sang, ma ruine ta ruine, ma vengeance ta vengeance, je poursuivrai ton sang et tu poursuivras le mien... » Ces *halifs*, comme on les appelait, pouvaient prétendre au sixième de la succession ».

La famille proprement dite (*baïth*) se compose des parents, enfants, serviteurs et animaux domestiques (*Ex.*, xx, 10). Le verset 15 du Décalogue *Ex.*, xx, développe le contenu de la notion de « maison » du vers. 14 : « Ne convoite pas la maison de ton prochain : ne convoite pas la femme de ton prochain, son esclave ni sa servante, son bœuf ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain ». Tel chef de famille avait avec lui sa mère veuve, ses femmes, ses concubines, les enfants des femmes et des concubines, les enfants d'autres femmes (*Juges*, xi, 1), ses brus, ses gendres, ses esclaves et des clients (ghérim).

La famille a pour chef le père *ab*. Par le mariage des fils, la famille s'agrandit, il se forme des *béth ab* (au plur. botté abôth). A la tête de ce groupe est le *rôsch* (I *Chr.*, vii, 7 ; xxiv, 4) qui apporte le sacrifice et rend la justice (*Gen.*, xxxi, 32 ; xxxviii, 24). Plusieurs « maisons paternelles » composent une *mischpa'hah* ou *élef* (I *Sam.*, X, 19, 21 ; *Michée*, v, 1). La direction du clan appartient aux *alloufîm* (*Zach.*, xii, 5 et suiv.) ou *zeqénim* (*Ex.*, iii, 18 ; xxiv, 14 ; *Nombres*, xi, 16, 24). Plusieurs clans forment la tribu, *schébeth* ou *mattéh* (I *Sam.*, x, 21), que préside le *nâci* (*Nombres*, I, 4 et suiv. ; x, 4) (2).

1 *Des parents et alliés successibles en droit musulman*, p. 27.

2. Cf. *Jos.*, XXII, 14; I *Rois*, VIII, 1. Les chefs de tribu ou de clan portaient encore les noms de *sarim*, *'hôrim*, *seganim*, *adirim*, *neghidim*.

Les rapports de parenté sont exprimés par les termes suivants :

âb, père, grand-père, aïeul ;

êm, mère aïeule ;

bên, fils, descendant ;

bath, fille ;

a'h, frère ;

a'hoth, sœur ;

amm, oncle paternel, parenté paternelle, parenté en général ;

dôd, oncle paternel ;

dôdah, tante paternelle ;

bên dôd, neveu, cousin ;

'hamm, beau-père (père du mari) ;

'hamoth, belle-mère (mère du mari) ;

'hôthên, beau-père (père de la femme) ;

'hôthéneth, belle-mère (mère de la femme) ;

'hâthân, gendre ;

kallah, bru ;

goèl, agnat ;

qarôb, proche, propinquus.

Les tribus, les clans et les familles sont représentées par les *Zeqénim*, les « anciens » ([1]). Les *Ziqné Israel* (*Ex.*, III, 16, 18) ([2]) ou *Ziqné bné Israel* (*Ex.*, IV, 29) ou *Ziqné ha-Am* (*Ex.*, XIX, 7) ([3]) ou *ha-Zeqénim* (*Nombres*, XI, 25) ([4]) ou *Ziqné ha-Edah* (*Lév.*, IV, 15) ([5]), sont les premiers-nés des familles des clans, des tribus.

Ils sont consultés pour les résolutions importantes, car ils ont la charge des intérêts communs. Les Ammonites ayant attaqué Israël, les anciens de Galaad se rendent

1. *Dt.*, XXIX, 9; XXXI, 28; *Jos*, VIII, 33; XXIII, 2; XXIV, 31. Voir Otto Seesemann, *Die Aeltesten im A. T.*, (Leipzig, 1895).

2. *ib.*, XII, 21; XVII, 5; *Nombres*, XVI, 25; *Jos.*, VII, 6; VIII, 10; *Lév.*, IX, 1; *Dt.*, XXXI, 9; I *Sam.*, VIII, 4.

3. *Nombres*, XI, 16.

4. *Ex.*, XXIV, 14.

5. *Juges*, XXI, 16.

auprès de Jefté et lui disent : « Viens, sois notre chef, que nous puissions combattre les enfants d'Ammon » (*Juges*, XI, 5 et suiv.). Tous les anciens d'Israël s'en viennent trouver David à Hébron, font un pacte avec lui et le sacrent roi d'Israël (II *Sam.*, V, 3) ; cf. *Dt.*, XXXIII, 5 : « Ainsi devint-il roi de Ieschouroun, les chefs du peuple étant réunis, les tribus d'Israël unanimes [1] ». Ils décident de la guerre (*Juges*, X, 17 ; XX, 2 et suiv. Ils représentent la cité : Gédéon punit la ville de Souccoth en se saisissant des anciens (*Juges*, VIII, 13 et suiv.) [2] ; ils accomplissent des rites expiatoires au nom de la collectivité (*Dt.*, XXI, 1-8 ; *Lév.*, IV, 15 ; IX, 1). Ils rendent la justice dans les affaires familiales (*Dt.*, XXI, 19 ; XXII, 15 et suiv.) [3]. Ils jouissent de certaines prérogatives (*Ex.*, XXIV, 1, 9). Ils sont les intermédiaires entre le roi et les familles (I *Sam.*, XXX, 26). En cas de contestations intérieures, ils soutiennent le chef de la nation de leur autorité (*Nombres*, XI, 16). D'une façon générale, le pouvoir du souverain se trouve limité par celui des anciens (I *Rois*, XXI, 8 et suiv.). Les anciens conservent leur autorité jusqu'à l'exil (*Is.*, III, 14 ; II *Rois*, XXIII, 1 et suiv. ; *Jér.*, XXIX, 1).

Le Zaqên, l'ancien, étant le dépositaire de l'expérience, de la sagesse et de l'autorité, ce mot, avec le temps, est devenu un titre et a pris la signification de « notable », « sage », « conseiller ».

Une famille sera d'autant plus forte et plus assurée de perdurer qu'elle pourra compter sur plus d'individus capables de pratiquer les rites et de maintenir la suite des noms, et sur plus de bras capables de manier le glaive et de lancer des flèches pour exercer la vendetta et défendre le patrimoine. De là l'importance de la descendance mâle.

1. I *Sam.*, XI, 3; XVI, 4 ; II *Sam.*, III, 17; I *Rois*, XX, 7
2. II *Sam.*, XIX, 12; I *Rois*, XXI, 8, 11; VIII, 1 ; II *Rois*, XXIII, 1; *Jér.*, XXIX, 1; *Ezéch.*, XIV, 1.
3. *ib.* XXV, 7; *Ruth*, IV, 2.

Aux yeux des peuples anciens, en effet, on a d'autant plus d'autorité et de prestige qu'on a plus de puissance, et d'autant plus de puissance qu'on s'appuie sur un plus grand nombre de bras. « Telles les flèches aux mains d'un vaillant, tels sont les enfants issus de parents jeunes. Heureux l'homme qui en a plein son carquois. Ils n'auront point à rougir quand ils auront maille à partir avec leurs ennemis » (*Ps.*, CXXVII, 4, 5). Gédéon s'exclame : « De grâce, mon Dieu, par quel moyen sauverais-je Israël? Ma famille est la moindre en Manassé, et moi je suis le plus jeune dans la maison de mon père ! » (*Juges*, VI, 15). « Eh quoi ! répondit Saül, ne suis-je pas de Benjamin, l'une des moindres tribus d'Israël, et ma famille n'est-elle pas la plus infime entre toutes celles de la tribu de Benjamin? » (I *Sam.*, IX, 21). « Le taureau, son premier-né, qu'il est majestueux ! Ses cornes sont celles du reêm, avec elles il terrassera les peuples, tous ensemble jusqu'aux confins de la terre. L'une, ce sont les myriades d'Efraïm, l'autre, les milliers de Manassé ! » (*Dt.*, XXXIII, 17). Avec quelle ardeur la mère priait pour avoir un fils, avec quelle joie on saluait la naissance d'un enfant mâle, c'est ce dont témoignent I *Sam.*, I, 11, et *Jér.*, XX, 15. Pour réduire l'ennemi à l'impuissance, on égorge tous les mâles (*Nombres*, XXXI, 7, 17 ; *Dt.*, XX, 13). Celui, dit Wetzstein (1), qui veut s'établir dans un pays abandonné aux razzias des brigands doit avoir avant tout une famille ou, comme dit l'arabe, « des hommes » (rigâl), c'est-à-dire, des fils, cousins, neveux, gendres ; car l'homme isolé, appelé le « coupé » (maktou) ne saurait rien faire de grand. Ainsi s'explique la préoccupation passionnée des familles nombreuses et principalement de la postérité mâle : c'est l'honneur et la vie même de la famille qui sont en jeu.

1. Dans Delitzsch, *Job*, p. 519 et 520.

L'ESCLAVE (1) ET LE GHÊR

עבד, *Ebed;* אמה, *Amah*, et, d'un rang inférieur, שפחה, *Schif'hah* (2), רחמה, *Ra'hmah*, la femme esclave.

Le clan et la famille, outre les proches, les membres d'un même sang, *ezra'h* (arabe *zarî'h*) (3), comprenaient l'*esclave* et le *ghêr*.

L'esclave est un élément intégrant de la famille antique.

Il faut distinguer entre l'esclave hébreu et l'esclave païen. Pour le premier, le terme d'esclave est impropre, car il n'est pas la propriété absolue du maître et il n'est pas à sa merci, comme dans l'antiquité gréco-romaine. « C'est comme un mercenaire, comme un hôte qu'il sera avec toi; il servira chez toi jusqu'à l'année du jubilé. Alors il sortira de chez toi, lui ainsi que ses enfants; il retournera dans sa famille, et recouvrera le bien de ses pères. Car ils sont mes esclaves à moi, qui les ai fait sortir du pays d'Egypte; ils ne doivent pas être vendus à la façon des esclaves. Ne le régente point avec rigueur,

1. Sur la condition de l'esclave, voir M. Mielziner, *Die Verhaeltnisse der Sklaven bei den alten Hebraeern* (Copenhague, 1859); Zadoc Kahn, *L'Esclavage selon la Bible et le Talmud* (Paris, 1867); M. Mandl, *Das Sklavenrecht des Alten Testaments* (Hambourg, 1886); A. Grünfeld, *Die Stellung der Sklaven bei den Juden* (Iéna, 1886); J. Winter, *Die Stellung der Sklaven bei den Juden* (Halle, 1886); Farbstein, *Das Recht der unfreien und der freien Arbeiter nach jüd.-talmudischem Recht* (Francfort-sur-le-Mein, 1896).

2. La *amah* (nom congénère à *êm*, mère) est « le bien commun de la famille, mais dont chaque membre, en dehors du père, ne peut disposer sans le consentement des autres. Une *amah* devient *schif'hah* quand elle est donnée à un seul individu (I *Sam.*, XXV, 41); mais le contraire n'est possible que lorsque la *schif'hah* est épousée par son maître (*Gen.*, XXX, 3); dans l'usage courant, ces deux mots sont devenus synonymes et s'emploient indifféremment l'un pour l'autre » (J. Halévy, *Recherches bibliques*, I, p. 392).

3. *Ezra'h* se dit d'un arbre qui, non planté, se trouve à l'endroit où il a poussé (*Ps.*, XXXVII, 35).

crains d'offenser ton Dieu! » (*Lév.*, XXV, 40 et suiv.; cf. *ib.*, 53-55).

L'Israélite ne devient esclave que dans les cas suivants : 1° en se vendant par suite de misère (*Lév.*, XXV, 39); 2° en étant vendu par autorité de justice pour vol, s'il est incapable de payer l'amende qui lui est imposée (*Ex.*, XXII, 2); 3° pour dettes (II *Rois*, IV, 1; *Néhémie*, V, 2, 5, 8; *Isaïe*, L, 1); 4° la jeune fille mineure peut être vendue par son père réduit au dénuement (*Ex.*, XXI, 7).

Au bout de six ans, l'esclave hébreu recouvre sa liberté et son maître lui donne des présents, de son menu bétail, de sa grange, de son pressoir (*Dt.*, XV, 12-15). Que si l'esclave s'attache à son maître et ne veut point le quitter, « tu prendras un poinçon, tu en perceras son oreille contre la porte, et il restera ton esclave indéfiniment » (*ib.*, 16, 17; *Ex.*, XXI, 5, 6), c'est-à-dire jusqu'au jubilé (*Ex.*, XXI, 2-6; *Lév.*, XXV, 40; *Jér.*, XXXIV, 8-11).

Si l'esclave, au moment d'entrer en service, était marié, sa femme s'en retourne avec lui, l'heure de la libération venue. Mais si le maître lui a donné une femme et que de cette union soient nés des enfants, la femme et les enfants appartiennent au maître (*Ex.*, XXI, 3, 4).

La jeune fille israélite vendue par son père doit être entourée d'égards : « elle ne quittera pas son maître à la façon des esclaves. Si elle lui déplaît, et qu'il ne la réserve point à lui-même, il la laissera s'affranchir; il n'aura pas la faculté de la vendre à une famille étrangère, après l'avoir déçue. Que s'il la fiance à son fils, il procèdera à son égard selon la règle des filles. S'il lui en adjoint une autre, il ne devra point la frustrer de sa nourriture, de son habillement, ni du droit conjugal. S'il ne procède pas à son égard suivant ces trois conditions, elle se retirera gratuitement, sans rançon » (*Ex.*, XXI, 7-11).

L'esclave hébreu, au service d'un étranger établi en Palestine, a le droit de se racheter lui-même ou de se faire racheter par un de ses proches, avant l'expiration des six années ou l'arrivée du jubilé (*Lév.*, XXV, 47-53).

Quant à l'esclave païen, il est traité moins favorablement, encore qu'avec douceur, si l'on compare sa condition en Israël avec celle que lui faisaient les Grecs et les Romains.

Les esclaves païens se recrutaient parmi les prisonniers de guerre (*Nombres*, XXXI, 26; *Dt.*, XX, 14; XXI, 10), par voie d'achat aux marchands étrangers (*Lév.*, XXV, 44-46), parmi les enfants des esclaves nés dans la maison du maître, *yelidé baïth* (*Gen.*, XVII, 12; XIV, 14). Ils demeuraient la propriété perpétuelle du maître qui les transmettait à ses enfants (*Lév.*, XXV, 46).

Mais si le droit civil considérait l'esclave païen comme une chose, le droit criminel le considérait comme une personne. « Si quelqu'un blesse l'œil de son esclave ou de sa servante de manière à lui en ôter l'usage, il le renverra libre à cause de son œil; s'il fait tomber une dent à son esclave ou à sa servante, il lui rendra la liberté à cause de sa dent » (*Ex.*, XXI, 26, 27). « Si quelqu'un frappe du bâton son esclave, et que l'esclave meurt sous sa main, il doit être vengé; si pourtant il survit un jour ou deux, il ne sera pas vengé, parce qu'il est sa propriété » (*ib.*, 20, 21). Puis, le labeur de l'esclave n'est pas sans répit, l'esclave se repose le sabbat (*Ex.*, XX, 10); il est admis aux réjouissances nationales et religieuses (*Dt.*, XII, 12; XVI, 11, 14). Il reçoit une part des dîmes (*Dt.*, XII, 17, 18), il a droit aux produits spontanés du sol pendant l'année sabbatique (*Lév.*, XXV, 6). S'il est circoncis, il a sa place au banquet pascal (*Ex.*, XII, 44). L'esclave d'un prêtre peut consommer des choses sacrées, lesquelles sont interdites à l'israélite profane (*Lév.*, XXII, 10-12). Il est défendu de livrer à son maître l'esclave qui vient chercher asile auprès de vous : « Ne livre pas un esclave à son maître, s'il vient se réfugier de chez son maître auprès de toi. Laisse-le demeurer chez toi, dans ton pays, en tel lieu qu'il lui plaira, dans telle de tes villes où il se trouvera bien; ne le moleste point » (*Dt.*, XXIII, 16, 17).

Si, après la législation, nous consultons les mœurs,

nous voyons que l'esclave était souvent traité comme un membre de la famille. On écoute volontiers l'avis de l'esclave (I *Sam.*, IX, 5 et suiv. ; XXV, 14-18). La nourrice est confidente (*Gen.*, XXV, 59) ; on annonce comme un évènement la mort de la nourrice de Rébecca (*Gen.*, XXXV, 8). Eliézer a toute la confiance d'Abraham, qui, croyant demeurer sans postérité, le désigne pour son héritier (*Gen.*, XV, 2, 3). David donne au serviteur de Mephiboseth les biens de Saül (II *Sam.*, XVI, 4). Dans I *Chr.*, II, 34, 35, il est question d'un esclave égyptien qui épouse la fille de son maître et ainsi prend rang dans la liste généaologique de la famille.

« Dieu, dit Job, qui m'a formé ne l'a-t-il pas formé lui aussi (l'esclave) dans le sein maternel » (*Job*, XXXI, 15)? « Aime comme toi-même l'esclave intelligent et ne lui refuse pas la liberté » (*Ecclésiastique*, VII, 21).

Ainsi, la famille israélite compte des esclaves, et parfois de nombreux esclaves, dans son sein. Mais cet esclavage, dès une lointaine antiquité, offre, en comparaison avec le monde gréco-romain, un caractère de haute humanité. Nous voyons en Israel des esclaves faire réellement partie de la famille, non seulement pour la confiance qu'on leur témoigne ou pour leur participation au culte, mais par les liens de la chair, si bien qu'ils finissent par se confondre avec les maîtres.

A côté des proches et en dehors des esclaves, avons-nous dit, le clan et la famille comptaient le ghêr, גר, le client, le métèque.

Le *ghêr* était un individu d'un clan ou d'une tribu étrangère qui s'était placé sous la protection d'un nouveau clan ou d'une nouvelle tribu.

Dès l'instant que l'étranger avait pénétré dans la tente, il devenait sacré (1). Les obligations de l'hospitalité corri-

1. Cf. Robert Smith, *Kinship*, p. 41 et suiv. Sur l'Etranger, voir Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, 1896.

geaient ainsi la conception antique, suivant laquelle « étranger » et « ennemi » étaient synonymes.

Du *ghêr*, client, étranger domicilié, métèque *(toschab, Gen.*, XXIII, 4 ; *Lév.*, XXV, 35, 47), il faut distinguer le *nokri*, étranger de passage, qui n'a rien de commun avec la tribu et qui ne saurait compter sur sa protection.

Le ghêr est admis, sous réserve d'observer la coutume de la tribu. Il lui est interdit de sacrifier à l'idolâtrie *(Lév.*, XX, 2 ; cf. *Ezéch.*, XIV, 7, 8), de pratiquer l'inceste et l'impudicité *(Lév.*, XVIII, 26), de consommer du sang *(Lév.*, XVII, 10), de manger du levain pendant la Pâque *(Ex.*, XII, 19), il est tenu d'observer le sabbat et le jeûne de Kippour *(Lév.*, XVI, 29), il est astreint aux mêmes règles que les Israélites pour les sacrifices *(Nombres*, XV, 14, 26, 29) [1]. Toutefois il peut manger de la chair d'un animal mort naturellement *(Dt.*, XIV, 21), ce qui est interdit à l'Israélite [2].

Tandis que l'Israélite, devenu esclave, recouvre sa liberté au bout d'un certain temps, l'étranger, devenu esclave, reste la propriété perpétuelle de son maître israélite *(Lév.*, XXV, 45 et suiv.). Lors du Jubilé, l'étranger perd ses possessions territoriales, puisque la terre doit revenir aux Israélites *(Lév.*, XXV, 25-28). Mais, dans la cité future, Ezéchiel demande que les étrangers qui ont eu des enfants en Israel soient admis au partage des terres *(Ezéch.*, XLVII, 22). Le ghêr peut avoir à son service un israélite, seulement l'israélite a la faculté de se racheter ou de se faire racheter à tout moment *(Lév.*, XXV, 47 et suiv.).

1. Suivant le Talmud, le ghêr est tenu d'observer les principes des « noachides », qui forment la morale et la religion naturelles. Ces principes, au nombre de sept, sont : 1. la reconnaissance de l'autorité ; 2. l'abstention de l'idolâtrie ; 3. du blasphème ; 4. de l'inceste et de l'impudicité ; 5. du meurtre ; 6 du vol ; 7. de la chair d'un animal vivant (*Aboda zara*, 64 b ; *Sanhédrin*, 56 b).

2. Si dans *Lév.*, XVII, 15, il est fait défense même au ghêr de consommer pareille viande, c'est que dans ce passage il s'agit d'un ghêr qui s'est converti au judaïsme ; voir ci-après.

Il est interdit de contrister et de molester l'étranger (*Ex.*, XXII, 20). « Tu ne vexeras point l'étranger. Vous connaissez, vous, le cœur de l'étranger, vous qui avez été étrangers en Egypte » (*Ex.*, XXIII, 9). Il ne suffit pas de ne pas persécuter l'étranger, il faut le traiter en égal et l'aimer comme soi-même. « Il sera pour vous comme un de vos compatriotes, l'étranger qui séjourne avec vous, et tu l'aimeras comme toi-même » (*Lév.*, XIX, 34).

L'étranger jouit de tous les droits civils. « Une même loi vous régira, vous et l'étranger domicilié. Règle absolue pour vos générations : vous et l'étranger, vous serez égaux devant l'Eternel. Même loi et même droit existeront pour vous et pour l'étranger habitant parmi vous » (*Nombres*, XV, 15-16) [1]. Le meurtre d'un étranger entraîne la peine capitale (*Lév.*, XXIV, 17 21). Quand un israélite comparaît avec un ghêr devant le tribunal, les juges ne doivent pas faire pencher la balance en faveur de l'israélite : « Ecoutez également tous vos frères, et prononcez équitablement entre chacun et son frère, entre chacun et l'étranger » (*Dt.*, I, 16 ; cf. XXIV, 17 ; XXVII, 19) [2].

L'étranger bénéficie de toutes les dispositions d'assistance sociale établies en faveur de l'israélite nécessiteux (*Lév.*, XIX, 9, 10 ; XXV, 1 ; *Dt.*, XXIV, 19, 28) [3]. Lors des fêtes, il a sa part des réjouissances (*Dt.*, XVI, 10, 14 ; XXVI, 11). Dans les lectures publiques de la Loi, il a sa place parmi les auditeurs (*Dt.*, XXXI, 10-12).

Le ghêr devient absolument l'égal du juif, sous tous les rapports, lorsqu'il se soumet à la circoncision (*Ex.*, XII,

1. Cf. *Ex.*, XII, 49 ; *Lév.*, XXIV, 21 ; *Nombres*, IX, 14 ; XV, 29.

2. La condition de l'étranger en Israël contraste heureusement avec celle de l'étranger en Grèce et à Rome, où il n'avait aucun droit, où la cité ne lui devait aucune justice. « Les hommes, dit Montesquieu, pensèrent que les étrangers ne leur étant unis par aucune communication du droit civil, ils ne leur devaient aucune espèce de justice » (*Esprit des lois*, XXI, XXVII).

3. Cf. *Dt.*, XIV, 28 et suiv. ; XVI, 11, 14 ; XXVI, 11 ; *Jér.*, VII, 6 ; XXII, 3 ; *Ezéch.*, XXII, 7 ; *Zach.*, VII, 10 ; *Mal.*, III, 5.

48 ; cf *Nombres*, IX, 14 ; *Gen.*, XXXIV, 15). Le ghêr qui fait ainsi acte d'adhésion au judaïsme s'appelle en langage rabbinique « ghêr cédeq » = prosélyte, tandis que le ghêr ordinaire porte le nom de « ghêr toschab » ou de « ghêr schaar » (1), étranger domicilié, étranger de la porte.

Avec les ghêrim il convient de ne pas confondre les populations indigènes de la Palestine, qui subsistèrent comme autant d'éléments étrangers au milieu des Israélites et qui leur payèrent tribut. Cf. I *Rois*, IX, 20, 21 : « Toute la population survivante des Amoréens, des Héthéens, des Phérézéens, des Hévéens et des Jébuséens, lesquels ne font point partie des enfants d'Israel, tous leurs descendants qui étaient restés après eux dans le pays, les enfants d'Israel n'ayant pu les exterminer, Salomon les obligea à payer tribut ; ce qu'ils font encore aujourd'hui. »

Si maintenant nous essayons de ramasser en quelques mots la caractéristique du clan israélite, nous constatons que le clan repose sur la communauté du sang, non pas seulement en ce sens que tous les membres du clan sont réellement issus du même ancêtre, mais en ce que beaucoup de ses membres sont devenus siens artificiellement, par voie de fraternisation. A ces éléments dont se grossit le clan il faut ajouter ceux qui s'y introduisent par les prises de guerre, le rapt, les mariages, il faut joindre les fugitifs, les esclaves affranchis, les ghêrim, clients de toutes sortes, les groupes trop faibles pour se défendre avec leurs seules ressources.

La mischpa'hah est une personne permanente, supérieure aux individus actuellement existants. Ceux-ci n'en sont que des représentants épisodiques. La famille est

1. L'admission des prosélytes dans la communauté juive était soumise, d'après le Talmud, aux trois formalités suivantes : 1. la *milah*, la circoncision ; 2. la *tebilah*, l'immersion ; 3. la *harçâath damim*, le sacrifice sanglant d'expiation (*Keritoth*, 81 a ; *Yebamoth*, 46 a). Cf. Schürer, *Gesch.*, II, 570 et suiv.

constituée à la fois par les vivants, les morts (1) et les générations futures. Elle a pour rattacher les générations les unes aux autres les listes généalogiques et le patrimoine. La filiation nominative et le patrimoine forment le fondement sensible et durable, comme le substrat des générations qui se succèdent. De là le soin avec lequel on établit les généalogies et de là l'inéaliénabilité des patrimoines.

Le fait d'appartenir à une famille confère des droits et entraîne des obligations. Les principaux droits et devoirs domestiques sont : 1. La participation au culte ; 2. La vendetta ; 3. La copropriété du patrimoine ; 4. Le droit de porter un nom dans les listes généalogiques.

LA VIE DU CLAN ET LA VIE EN FAMILLE

Les clans nomades formaient des groupes de plusieurs centaines de personnes avec souvent un gros attirail de tentes et de troupeaux. Ils vivaient dans des campements, *tirah (Gen.*, XXV, 16), dont l'ensemble formait le camp, *ma'hnéh*. Lorsqu'ils arrivaient à des pacages insuffisants pour le bétail, ils se divisaient, les uns restaient sur place, les autres cherchaient ailleurs où planter leurs tentes et où se nourrir et se désaltérer. « Or Abram était puissamment riche en bétail, en argent et en or..... Loth aussi, qui accompagnait Abram, avait du menu bétail, du gros bétail et des tentes. Le terrain ne put se prêter à ce qu'ils demeurassent ensemble ; car leurs possessions étaient considérables et ils ne pouvaient habiter ensemble. Il s'éleva des différends entre les pasteurs des troupeaux d'Abram et les pasteurs des troupeaux de

1. Mourir, c'est « rejoindre ses pères » ; cf. *Gen.*, XV, 15; XXV, 8, 17; XLIX, 29, 33; *Nombres*, XXVII, 13; *Dt.*, XXXII, 50; *Juges*, II, 10; II *Sam.*, XVII, 21, 23; XIX, 38, etc.

Loth. Abram dit à Loth : « Qu'il n'y ait donc point de querelles entre moi et toi, entre mes pasteurs et les tiens ; car nous sommes frères. Toute la contrée n'est-elle pas devant toi ? De grâce, sépare-toi de moi : si tu vas à gauche, j'irai à droite ; si à droite, je prendrai à gauche. » Loth choisit la plaine du Jourdain et dresse ses tentes jusqu'à Sodome *(Gen.*, XIII, 2 et suiv.) (1). Ce passage nous présente, prises sur le vif, des scènes qui devaient se renouveler fréquemment parmi ces tribus nomades : difficultés de se caser dans une même zone étroite, querelles, séparation.

La vie du clan ne se passait point en déplacements continuels. On se fixait parfois pour un temps assez long, quelquefois même d'une façon définitive. « Demeurez avec nous, le pays vous est ouvert ; restez-y, exploitez-le et formez-y des établissements » *(Gen.*, XXXIV, 10). On concluait un pacte avec les habitants du pays *(ib.*, 8, 21-24).

On faisait des expéditions en vue de razzias (2), pour venger un affront *(Gen.*, XXXIV), pour conquérir un territoire *(Jos.*, XVII ; XIX, 47, 48 ; *Juges*, I, 34, 35). On se prêtait mutuellement appui. Abram ayant appris que Loth était prisonnier arme ses fidèles, poursuit l'ennemi et ramène son parent avec ses femmes, gens et biens *(Gen.*, XIV, 12-16). Juda dit à Siméon : « Aide-moi à faire la guerre au Cananéen dans mon territoire, et à mon tour je ferai campagne avec toi dans le tien » *(Juges*, I, 3). Débora flétrit les tribus qui n'ont pas pris part à la lutte *(ib.*, V, 16, 23). On prononçait l'interdit, le *ḥérem*, sur

1. Cf. *ib.*, XXXVI, 6, 7 : Esaü prit ses femmes, ses fils, ses filles et tous les gens de sa maison ; ses troupeaux, toutes ses bêtes et tout le bien qu'il avait acquis au pays de Canaan, et il émigra vers une autre terre, à cause de son frère Jacob. Car leurs possessions étaient trop nombreuses pour qu'ils pussent habiter en commun, et le lieu de leur séjour ne pouvait les contenir à cause de leurs troupeaux ».

2. Après l'expédition on partage le butin entre les combattants ; cf. *Gen.*, XIV ; *Nombres*, XXXI, 25 et suiv. ; I *Sam.*, XXX, 26.

l'ennemi. Cela consistait dans la destruction totale et sans merci de tout ce qui lui appartenait. « Va frapper Amalec et anéantissez tout ce qui est à lui ; qu'il n'obtienne point de merci ! Fais tout périr, homme et femme, enfant et nourrisson, bœuf et brebis, chameau et âne » (I *Sam.*, XV, 3). Le *'hérem* était proprement une consécration à la divinité. D'ailleurs toute expédition du clan était une expédition du dieu : « Guerre de Iahvé contre Amalec de génération en génération » (*Ex.*, XVII, 16)[1]. Se préparer à la guerre, c'était se « consacrer », *hithqaddesch* (*Jos.*, III, 5)[2].

En mémoire d'un évènement on élevait un cippe ou un monceau de pierres (*Gen.*, XXXI, 45 ; I *Sam.*, XV, 12)[3]. On composait un chant lors de la découverte d'une source, surtout à propos d'une bataille [4]. Ces chants étaient des pièces rythmées suivant le parallélisme des membres. Il se forma un véritable cycle épique, semblable aux divans des tribus arabes. De là sortit le livre des *Guerres de Iahvé*, le livre de *Yaschar*.

Le clan n'avait pas de prêtres de profession, le chef de famille sacrifiait pour tous les siens. On fêtait les néoménies, le printemps, l'automne, la tonte des brebis. Le patriarche à l'origine était maître absolu, usait de ses biens et de ses gens à son gré et à sa guise, disposait de la vie et de la mort de ses esclaves, de ses femmes, de ses enfants.

L'Hébreu nomade avait l'humeur fière et indépendante, le goût de l'existence simple ; il alliait la bravoure à la ruse, la loyauté à l'astuce, l'esprit de représailles à l'hos-

1 Cf. I *Sam.*, XVIII, 17 ; XXV, 28 ; XVII, 45 ; *Nombres*, XXI, 14.

2. Cf. « consacrer une guerre », *qaddesch mil'hamah* (*Joël*, IV, 9 ; *Mich.*, III, 5 ; *Jér.*, VI, 4), « consacrer le guerrier » (*Is.*, XIII, 3 ; *Jér.*, LI, 27) ; cf. encore *Nombres*, XXXII, 27, 29 ; *Juges*, V, 2, 9 ; II *Chr.*, XVII, 16 ; voir F. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer* (Leipzig, 1901), p. 47.

3. Cf. *ib.*, XVIII, 18 ; *Is.*, LVI, 5.

4. Cf. *Nombres*, XXI, 17 et suiv. ; *ib.*, 27-30 ; *Jos.*, X, 12, 13 ; *Juges*, V, 2-31 ; XVI, 16, etc.

pitalité empressée (1). Il avait surtout un vif sentiment de la famille, il ne se plaisait nulle part autant qu'au milieu des siens, pour eux il vivait, parmi eux il s'épanouissait ; c'est entouré de ses proches qu'il voulait mourir. Cela nous amène à dire un mot de la vie familiale courante.

Les repas se prenaient en commun (*Gen.*, XXXI, 54 ; I *Sam.*, XX, 34) ; deux fois par jour (I *Rois*, XVII, 6), l'un à midi (*Gen.*, XLIII, 16) (2), l'autre le soir (*Ex.*, XVI, 12 (3). Les femmes prenaient part au repas (*Dt.*, XVI, 11, 14 (4). On donnait la première place au personnage le plus important (I *Sam.*, IX, 22 ; cf. *Luc*, XIV, 8). Les enfants s'asseyaient par rang d'âge (*Gen.*, XLIII, 33). Le père de famille distribuait les portions (I *Sam.*, I, 4) (5).

A l'occasion des fêtes de famille on s'invitait les uns les autres (*Gen.*, XXXI, 54), lors du sevrage d'un enfant (*Gen.*, XXI, 8), lors d'un mariage (*Gen.*, XXIX, 22 ; *Juges*, XIV, 10). On s'amusait et l'on faisait bonne chère (*Juges*, IX, 27), on se posait des énigmes (*Juges*, XIV, 12 et suiv.). Chez les gens riches, les festins étaient agrémentés de chant et de musique (*Amos*, VI, 4 ; *Is.*, V, 11 ; *Job*, XXI, 12). Toute la famille s'assemblait pour certains sacrifices solennels (I *Sam.*, XX, 6). On conviait le voisin à la célébration de la pâque (*Ex.*, XII, 4). Au moment des fêtes, tous, sans distinction ni exception, étaient appelés à participer aux réjouissances, le fils, la fille, le serviteur, la servante, le lévite, l'étranger, l'orphelin, la veuve (*Dt.*, XVI, 11, 14). On se traitait les uns les autres à tour de rôle (*Job*, I, 4). On s'envoyait des cadeaux (*Esther*, IX, 19, 22). Peut-être célébrait-on l'anniversaire de la naissance (*Jér.*, XXI, 14 ; *Job*, III, 1 ; *Os.*, VII, 5 ; cf. *Gen.*, XL, 20).

Les rapports entre parents étaient empreints de respect

1. Cf. *Gen.*, XXV, 31 ; XXVII ; XXX, 25 et suiv. ; XXXIII, XXXIV ; II *Sam.*, VIII, 2 ; XII, 31 ; *Gen.* XIV, 21-24 ; XVIII ; XIX, etc.
2. Cf. I *Rois*, XX, 16 ; *Ruth*, II, 14.
3. Cf. *Juges*, XIX, 21.
4. Cf. *Ruth*, II, 14 ; I *Sam.*, I, 8 ; *Job*, I, 4.
5. Cf *Matth.*, XXVI, 26 ; *Jean*, XIII, 26.

et de cordialité. On s'informe de la santé (*Gen.*, XLIII, 27 ; XLV, 3). On s'empresse à la rencontre de son proche, on s'embrasse (*Gen.*, XIX, 11) [1]. En se quittant, on s'embrasse, les parents donnent la bénédiction (*Gen.*, XXV, 60) [2]. On accompagne ceux qui s'en vont avec des chants et de la musique (*Gen.*, XXXI, 27). On témoigne envers le vieillard le plus profond respect (*Lév.*, XIX, 32). Entre parents, on s'appelle « frères » (*Gen.*, XIII, 8 ; XIV, 16). En face d'une résolution grave, le chef de famille consulte son entourage (*Gen.*, XXXI, 4).

Certains passages de la Bible nous offrent d'intéressantes scènes d'intérieur. Agar, constatant qu'elle va être mère, prend des allures dédaigneuses à l'égard de Sarah. Plaintes acrimonieuses de la part de celle-ci. Abraham lui reconnaît le droit d'agir avec son esclave comme bon lui semble. Sarah chasse Agar (*Gen.*, XVI, 1 et suiv.). Sarah, devenue mère, ne supporte pas la présence d'Ismael. Elle dit à Abraham : « Renvoie cette esclave et son fils ; car le fils de cette esclave n'héritera pas avec mon fils, avec Isaac». Remarquez tout ce qu'il y a de mépris dans chacun de ces mots. Le patriarche résiste d'abord, puis finit par céder (*Gen.*, XXI, 8 et suiv.). Les scènes de jalousie sont fréquentes entre femmes (*Gen.*, XXX, 1 ; I *Sam.*, I, 6, 7, 8 ; *Dt.*, XXI, 15).

On se montre très hospitalier et en entoure de mille attentions le voyageur (*Gen.*, XVIII, XIX) [3]. On offre ce qu'on a de meilleur (*Gen.*, XVIII, 6) ; on se tient debout devant l'invité pour lui faire les honneurs (*ib.*, 8). L'hôte consent aux plus grands sacrifices, pour qu'il n'arrive aucun mal à celui qu'il reçoit (*Gen.*, XIX, 6 ; *Juges*, XIX, 23). La violation de l'hospitalité entraîne de terribles représailles (*Gen.*, XIX ; *Juges*, XIX).

1. Cf. *Gen.*, XXIX, 11 ; XXXIII, 4 ; XLV, 14, 15 ; XLVI, 29 ; *Ex.*, IV, 27 ; XVIII, 7.

2. Cf. *Gen.*, XXXI, 28 ; XXXII, 1 ; *Ruth*, IV, 11, 12.

3. Cf. *ib.*, XXIV, 17 et suiv. ; *Ex.*, II, 20 ; *Juges*, XIX, 20 et suiv. ; *Job*, XXXI, 32.

Avant de mourir, le père dicte ses dernières volontés. Abraham adjure son serviteur de ne pas prendre pour son fils une Cananéenne et d'aller dans son lieu natal chercher une femme à Isaac (*Gen.*, XXIV, 1 et suiv.). Jacob fait jurer à son fils Joseph qu'il l'ensevelira avec ses pères (*Gen.*, XLVII, 29, 31). Joseph demande à ses frères d'emporter ses ossements lorsqu'ils quitteront le pays (*Gen.*, L, 24, 25). David fait ses dernières recommandations à Salomon (I *Rois*, II, 1, 9). Le père rassemble ses enfants autour de sa couche et leur donne la bénédiction suprême (*Gen.*, XXVII, 1 et suiv.) [1].

Dans les tentes et les maisons on entretient une lumière, symbole de la perpétuité de la famille. Lorsque cette lumière s'éteint, c'est signe de malheur (*Jér.*, XXV, 10) [2].

1. Cf. *ib.*, XLVIII, 13 et suiv.; XLIX, 1 et suiv.

2. Cf. *Prov.*, XIII, 9; XX, 20; *Job*, XVIII, 6; XXI, 17; I *Rois*, XI, 36; XV, 4; II *Rois*, VIII, 19; II *Chr.*, XXI, 7.

TROISIÈME PARTIE

LA SOLIDARITÉ FAMILIALE

TROISIÈME PARTIE

LA SOLIDARITÉ FAMILIALE

Le clan et la famille forment un *amm*, un groupement clos et solidaire, où tout est commun : biens moraux et biens matériels. La vie, l'honneur, les droits, l'histoire de chaque membre se confondent avec la vie, l'honneur, les droits, l'histoire de la famille et du clan. Même la propriété est collective, même l'individu ne se survit que si son nom est intégré dans les généalogies, c'est-à-dire dans l'histoire commune du clan.

Nous distinguerons :

1° La Solidarité juridique ou Vendetta et Gheoullah ;

2° La Solidarité historique ou Généalogie et Nom ;

3° La Solidarité territoriale ou Propriété.

VENDETTA ET GHEOULLAH

Le clan ne forme qu'un corps de même chair et de mêmes os, où circule un seul et même sang, ce qui emporte la plus étroite solidarité entre les membres d'un même clan. Un membre est-il atteint, tous en ressentent le contre-coup. Lors du meurtre d'un des leurs, les Arabes ne di-

sent pas : « Le sang de X... a été versé », mais : « Notre sang a été versé » (1).

Le sang ne peut être lavé que par le sang (*Ex.*, IX, 5, 6 ; *Nombres*, XXXV, 33) (2). Point de rançon pour la vie d'un assassin (*Nombres*, XXXV, 31). C'est la vendetta.

Le droit pénal est sorti de la vendetta qui oblige les membres d'un clan à réparer les violations commises ou subies par quelques-uns de ses membres. « La vengeance, dit Albert Du Bois (3), est la première manifestation de la conscience du droit. La vengeance personnelle était un droit, la vengeance du sang était un devoir. L'une était la réparation d'un tort fait à soi-même, l'autre l'expiation sacrée de la lésion faite à autrui, d'une lésion que ne pouvait plus venger celui-là même qui l'avait soufferte... Dans l'enfance des sociétés, la renonciation à la vengeance eut été une sorte de suicide pour l'individu et pour la famille ».

Le sang crie vengeance tant qu'il n'est pas recouvert de poussière (4), c'est-à-dire enterré. L'âme n'a pas de repos,

1. Cf. W. Rob. Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, p. 23. « Si un guerrier avait trouvé la mort au cours d'une expédition ou dans une querelle privée, le devoir de le venger incombait non seulement à ses propres parents, mais à tous les hommes de la même tribu. Tous, en effet, se considéraient comme les descendants d'un ancêtre commun, le plus souvent l'éponyme réel ou imaginaire du clan tout entier », Marçais, *Des Parents alliés successibles en droit musulman* (Rennes, 1898), p. 6. Chez les Grecs, si un meurtre est commis, le prix du sang, τὰ ὑποφόνια, est payé même par le roi. Si les parents de la victime refusent de le recevoir, le meurtrier n'a plus qu'à fuir devant la vengeance conjurée de la famille ou de la tribu, car tous les membres sont solidaires de l'offense ; cf. Duruy, *Histoire des Grecs*, I, p. 168.

2. Cf. *Is.*, XXVI, 21 ; *Ezéch.*, XXIV, 7 ; *Job*, XVI, 18 ; *Ps.*, IX, 13.

3. *Histoire du droit criminel des peuples modernes* (Paris, 1854), I, p. 53.

4. *Gen.*, IV, 10 ; XXXVII, 26 ; voir note 2. — Pas une goutte de sang ne doit tomber à terre sous peine de vendetta, cf. W. Rob. Smith, *Relig. d. Semiten*, p. 281. « Toutes les fois que le sang est versé, il en résulte un véritable danger public, car une force redoutable est ainsi libérée qui menace le voisinage. Il faut prendre à la lettre : « Le sang crie vengeance », parce que le principe qui est dans chaque goutte de sang répandu tend de lui-même à produire dans l'entourage immédiat des effets destructifs », Durkheim, in *Année sociologique* (1896-97), p. 49. La colère du mort est très redoutée,

elle crie contre ceux qui ont le devoir de lui assurer les soins suprêmes. Plus tard on pouvait, chez les Arabes, éluder la vendetta, en couvrant le sang de poussière ([1]). La vendetta est un devoir religieux. Chez les bédouins, celui qui se consacre à la vendetta fait vœu de s'abstenir de parfums, de viande, de pain, de femme, etc. ([2]).

A l'origine, l'individu qui a subi un tort se livre aux plus violentes représailles ([3]). « Ada et Cilla, s'écrie Lamec, écoutez ma voix ! Femmes de Lamec, prêtez l'oreille à ma parole ! J'ai tué un homme parce qu'il m'avait frappé et un jeune homme à cause de ma blessure ; si Caïn doit être vengé sept fois, Lamec le sera soixante-dix-sept fois » (*Gen.*, IV, 23, 24). Ainsi la vengeance ne se contente pas d'être équivalente au crime commis, elle veut être septuple et onze fois septuple.

La vengeance s'exerce : 1° contre le meurtre ; 2° contre le viol ; 3° contre l'adultère ; 4° contre le vol. Au récit du prophète Nathan que le riche s'est emparé de la brebis du pauvre, David s'écrie : « Par le Dieu vivant ! il mérite la mort, l'auteur d'une telle action ; pour la brebis, il en paiera quatre fois la valeur, parce qu'il a commis cet acte et n'a pas eu de pitié » (II *Sam.*, V, 6).

A la vengeance primitive qui est l'instinct de destruction aveugle et qui ne connaît pas de bornes succède la loi du talion, laquelle est un essai d'appropriation adéquate du châtiment au crime. Au moyen du talion on se préoccupe de rétablir l'équilibre momentanément rompu par un mal égal au mal infligé. « Je les ai traités comme ils m'ont traité », s'écrie Samson (*Juges*, XV, 11). « Celui qui verse

l'âme crie vengeance ; et, cette vengeance, elle l'exerce elle-même, ou elle oblige les parents à l'exercer. L'âme ne sera pas en repos tant que le sang de l'ennemi ne sera pas versé, et une âme errante, malheureuse, jalouse, est terrible aux parents, au clan, à la société entière ; cf. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe*, p. 293.

1. G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen* (Berlin, 1895), p 146.

2. *Ib.*, p. 144.

3. Voir Gerhard Foerster, *Das mosaïsche Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwickelung* (Leipzig, 1901).

le sang, par l'homme son sang sera versé » (*Gen.*, IX, 6). « Œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, plaie pour plaie, contusion pour contusion » (*Ex.*, XXI, 24, 25; cf. *Lév.*, XXIV, 19, 20). « Si ce témoin est un faux témoin, si c'est un mensonge qu'il a articulé contre son frère, vous le traiterez comme il a eu dessein de faire traiter son frère »... (*Dt.*, XIX, 18, 19). Phinéas frappe au *flanc* l'Israélite et la Madianite à la suite de la prostitution d'Israel à Baal-Peor (*Nombres*, XXV, 1 et suiv.); Joab frappe Abner à l'aîne, parce que celui-ci avait tué son frère Assahel de cette façon (II *Sam.*, II, 23; III, 27) (1).

A côté des châtiments dont nous venons de parler, la tribu pratique le bannissement (2). Punition effroyable dans les temps antiques, car l'exilé n'ayant plus à compter sur l'intervention et l'appui des siens, est une épave à la merci du premier venu. « Je vais errer et fuir par la terre, le premier qui me trouvera me tuera », gémit Caïn (*Gen.*, IV, 14). Ce n'est que comme membre du clan que l'individu put faire valoir ses droits et se faire venger. Car l'attentat commis contre un membre du clan est ressenti par le clan tout entier, et la crainte des représailles protège les membres contre les attaques. De même, l'individu est prêt à tout pour sa tribu. Les sentiments et la volonté de la tribu sont les sentiments et la volonté de l'individu. La tribu, dit justement Wellhausen, est la source et la limite de la morale (3). Le bannissement a pour objet de dégager le groupe d'une solidarité qui la compromet, et de détourner ainsi les coups de la divinité. En effet, la religion, à ce moment de la civilisation, n'a pas pour objet le salut de l'âme individuelle, mais le bien-être de la collectivité. La religion n'est pas alors la communi-

1. Cf. encore *Ex.*, XXII, 5.

2. ונכרתה הנפש ההוא מעמיה, cf. *Lév.*, XVII, 9; XXIII, 29; *Nombres*, IX, 13, etc. Primitivement, ce retranchement était purement et simplement la mort, cf. *Ex.*, XXXI, 14.

3. *Reste arabischen Heidentums*, p. 226.

cation spontanée et personnelle de l'individu avec le dieu qu'il adore, mais le rapport permanent et nécessaire de tous les membres du groupe, avec la puissance qui préside aux destinées du groupe. Le dieu fait partie de la communauté (*Sam.*, XXVI, 19) (1).

La peine n'atteint pas seulement le coupable, mais tout son entourage, hommes et choses. « Alors, Josué fit saisir Akan, le descendant de Zéra'h, ainsi que l'argent, le manteau et le lingot d'or, ainsi que ses fils et ses filles, ses bœufs, ses ânes, son menu bétail, ses tentes et tous ses biens... Et tout Israel le tua à coups de pierre; on les livra au feu, on les lapida » (*Jos.*, VII, 24, 25). David, à la nouvelle du meurtre d'Abner par Joab, dit : « Je suis innocent devant Dieu à jamais, moi et ma dynastie, du sang d'Abner, fils de Ner. Qu'il pèse sur la tête de Joab et de tous les siens ! Qu'il ne cesse d'y avoir dans sa famille des gens affligés de flux ou de lèpre, s'appuyant sur des béquilles, victimes de l'épée ou manquant de pain » (II *Sam.*, III, 28, 29) ! (2).

Il semble que la vendetta se poursuivait jusqu'à la quatrième génération : « Dieu poursuit le méfait des pères sur les enfants, sur les petits-enfants, jusqu'à la troisième et à la quatrième génération » (*Ex.*, XXXIV, 7) (3). Il en était ainsi chez les Bédouins (4). Mais à mesure que le sentiment moral s'affine, la loi se fait plus juste et ne

1. « Ils m'ont empêché, en me chassant, de m'attacher à l'héritage de Iahvé, et ils m'ont dit : « Va servir des dieux étrangers ! » Cf. *Jér.*, II, 28. Les tribus et les clans offrent des sacrifices en commun pour maintenir et consolider les liens entre le groupe et la divinité (*Ex.*, XII, 3 et suiv.; I *Sam* , IX, 12 et suiv. ; XX, 6).

2. Cf. *Gen.*, IV, 15, 23; II *Sam.*, XIV, 7; XXI, 3; II *Rois*, IX, 26; XIV, 6. Les nègres se vengent sur n'importe quel blanc quand un blanc les a provoqués, cf. Lombroso, *l'Homme criminel* (Paris, 1887), p. 78.

3 Cf. *Gen.*, XV, 16; *Ex.*, XX, 5; *Nombres*, XIV, 18.

4. Voir Burkhardt, *Bemerkungen ueber die Beduinen und Wahabiten* (Weimar, 1831), pp. 121 et 253; Procksch, *Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern* (Leipzig. 1899), p. 24. La quatrième génération était la plus éloignée que l'homme pût voir de son vivant; cf. Maïmonide, *Guide* I, p. 223.

frappe plus que le seul responsable : « Les pères ne doivent pas être mis à mort pour les enfants ni les enfants pour les pères ; on ne sera mis à mort que pour son propre méfait » (*Dt.*, XXIV, 16). « Dans ce temps-là, on ne dira plus : « Les pères ont mangé du verjus et les dents des enfants en ont été agacées » ; non, chacun portera sa faute, c'est celui qui aura mangé du verjus dont les dents seront agacées » (*Jér.*, XXXI, 28, 29) (1).

Primitivement, la vendetta est exercée par tous les membres du clan : « Le premier qui me trouvera, dit Caïn, me tuera » (*Gen.*, IV, 14). Dans la suite, elle incombe au seul « goèl-ha-dam » le vengeur du sang, le plus proche agnat (*Nombres*, XXXV, 19) (2). La hiérarchie des vengeurs se trouve indiquée dans *Lév.*, XXV, 49, et *Nombres*, XXVII, 8. A défaut du fils, c'est le frère, puis l'oncle paternel, puis le cousin, etc. Le vengeur n'est plus que l'exécuteur de la sentence du tribunal (*Nombres*, XXXV, 12 ; *Dt.*, XIX, 12). S'il y a eu meurtre involontaire, le tribunal soustrait le coupable à la vengeance en lui assignant comme asile une ville de refuge (*Nombres*, XXXV, 24 et suiv.).

A l'expiation sanglante succède la rançon, la composition. Le coupable rachète l'injure moyennant un don. Ce don est d'abord en nature : « Abimélec choisit des pièces de menu et de gros bétail, des esclaves mâles et femelles, en fit présent à Abraham et lui restitua Sara son épouse » (*Gen.*, XX, 14). En acceptant la rançon, l'individu lésé renonce à la vengeance (3).

1. Cf. II, *Rois*, XIV, 6 ; *Ezéch.*, XVIII, 2.

2. Cf. *Gen.*, XXXIV ; *Dt.*, XIX, 6 ; II *Sam.*, XIV, 5 et suiv.

3. Chez les anciens Arabes, le meurtrier pouvait se soustraire à la vendetta en payant une rançon, *diya*, d'ordinaire cent chamelles. Mais on considérait comme plus honorable de ne pas accepter et de ne pas payer de rançon ; cf. *G.* Jacob, *op. cit.*, p. 145. Il s'établit un taux proportionnel à la nature et à la gravité du crime ou du délit. Si un bœuf a été reconnu vicieux et que son maître, quoique averti, ne l'ait pas surveillé, si ce bœuf cause la mort d'un homme ou d'une femme ou d'un enfant, le bœuf est lapidé et le propriétaire mérite la mort. Si ce bœuf heurte un esclave ou

Tout membre d'une famille israélite n'a pas seulement un goêl qui venge sa mort en cas de meurtre, mais un goêl qui « soutient sa cause » (*Ps.*, CXIX, 154) dans toutes les circonstances où besoin est.

une esclave, le propriétaire paie à leur maître 30 sicles (*Ex.*, XXI, 29-32). Le ghèr est placé sur le même pied que l'israélite : « Même législation vous régira, étrangers et nationaux » (*Lév.*, XXIV, 21). On fait intervenir des arbitres : « Si des hommes ayant une rixe, l'un d'eux heurte une femme enceinte et la fait avorter sans autre malheur, il sera condamné à l'amende que lui fera infliger le mari de cette femme, et il la paiera à dire d'expert » (*Ex.*, XXI, 22) En cas de vol, on distingue entre le cas où l'objet volé a disparu et celui où il se trouve encore dans la possession du voleur ; dans le premier cas, le voleur donne cinq pièces de gros bétail ou quatre de menu bétail ; dans le second, il paie le double (*Ex* , XXII, 1, 4) ; s'il ne peut pas réparer le vol, il est vendu comme esclave (*ib.*, 3).

La coutume antique exigeait la mort de l'individu par la faute de qui un autre avait péri. Avec le progrès des mœurs, il lui est permis de se racheter : « Si toutefois une amende lui est imposée, il paiera la rançon de sa vie selon ce qu'on lui aura imposé » (*Ex.*, XXI, 29, 30). Cependant, pour le meurtre prémédité, la rançon n'est pas admise : « Vous n'accepterez point de rançon pour la vie d'un meurtrier, s'il est coupable et digne de mort ; il faut qu'il meure » (*Nombres*, XXXV, 31).

A l'origine. on ne considère que l'acte en soi, sans se préoccuper s'il y a eu intention ou non. Saül a défendu de prendre aucune nourriture avant qu'il ait fait justice de l'ennemi. Jonathan, ignorant l'interdiction de son père, mange du miel. Saül, mis au courant, prononce la sentence de mort contre son fils, sans tenir compte du fait que Jonathan ignorait l'ordre donné (I *Sam.*, XIV, 24 et suiv.). De là vient aussi que l'animal est puni tout comme un homme : « Si un bœuf heurte un homme ou une femme, et qu'ils en meurent, ce bœuf doit être lapidé et il ne sera pas permis d'en manger la chair » (*Ex.*, XXI, 28 ; cf. *ib.*, 29 ; *Lév.*, XX, 15, 16). Dans la suite, on distingue entre l'action involontaire et l'acte prémédité (*Ex* , XXI, 13, 14 ; cf. *Nombres*, XXXV, 16 et suiv. ; *Dt.*, XIX, 1 et suiv. ; *Lév.*, IV, 2, 27 ; V, 4 ; *Ex.*, XXI, 28-30, 33, 34).

Le droit, c'est d'abord la coutume de la tribu. Un homme inspiré rend la justice. « Le lendemain, Moïse s'assit pour rendre la justice au peuple, et le peuple se tint autour de Moïse du matin jusqu'au soir » (*Ex.*, XVIII, 13). « Or, Débora, une prophétesse, femme de Lapidoth, gouvernait Israël à cette époque. Elle siégeait au pied du palmier de Débora, entre Rama et Béthel, dans la montagne d'Efraïm ; et c'est à elle que les Israélites s'adressaient pour obtenir justice » (*Juges*, IV, 4, 5) « Tous les ans, Samuel faisait un voyage, parcourant Béthel, Ghilgal, Miçpa, et rendait la justice à Israël dans toutes ces villes » (I *Sam.*, VII, 16).

Ces jugements, qui, primitivement, n'étaient que des sentences visant des cas particuliers, deviennent règles générales, lois valables pour tous et dans tous les temps. Puis on les recueille, on les met par écrit et ils entrent dans la Torah.

Le *goêl*, c'est le plus proche agnat et héritier (*Lév.*, XXV, 48, 49 ; *Nombres*, XXVII, 9 et suiv. ; *Jér.*, XXXII, 7). Il est le tuteur naturel de ses proches. Il est curateur au criminel et au civil. Il a la charge de l'honneur, des intérêts, de la liberté, de la vie de son parent incapable de se défendre lui-même, de gérer ou de garder ses biens, de subvenir à ses besoins (1).

Quand une jeune fille est calomniée, le père, le frère, et, à défaut de l'un d'eux, le plus proche parent s'occupe d'obtenir réparation de l'injure (JOSÈPHE, *Antiq.*, IV, VIII, 23).

Le goêl est curateur au civil (2).

Il rachète celui d'entre ses parents que la misère a contraint de se vendre comme esclave : « Si l'étranger, celui qui s'est établi près de toi, acquiert des moyens, et que ton frère, près de lui, devenu pauvre, se soit vendu à l'étranger établi près de toi, ou au rejeton d'une famille étrangère, après qu'il s'est vendu, le droit de rachat existe pour lui. L'un de ses frères donc le rachètera. Il sera racheté ou par son oncle ou par le fils de son oncle ou par quelque autre de sa parenté, de sa famille » (*Lév.*, XXV, 47-49).

Le goêl rachète l'héritage dont l'un des siens a été forcé de se dessaisir (*Lév.*, XXV, 25). Tandis que Jérémie est en prison, son cousin vient de Anatoth et lui demande, à lui goêl, de racheter son champ. Malgré la dureté des temps — Nabucodonozor assiégeait alors Jérusalem — le prophète n'hésite pas à racheter le champ de son cousin (*Jér.*, XXXII, 7-9).

C'est au goêl que le voleur restitue l'objet volé, lorsque le propriétaire de cet objet est mort (*Nombres*, V, 6-8).

1. Le rôle du *wâli* est le même chez les Arabes ; cf. Procksch, *op. cit.*, p. 25 et suiv.

2. Tout isreélite, dit le Talmud, a nécessairement un goêl ; seul le *ghèr*, le prosélyte, n'en a pas (*Baba qama*, 109 *a*). Donc, quand *Lév.*, XXV, 26, dit : « Si quelqu'un n'a pas de goêl », il s'agit d'un *ghêr* ou bien du cas où le goêl s'est refusé à remplir son devoir.

D'une façon générale, le goêl s'occupe de tous intérêrêts de la famille. C'est lui qui négocie le mariage de sa sœur (*Gen.*, XXIV, 29 et suiv.). Chez les Arabes, celui qui recherche une jeune fille en mariage doit s'entendre avec les proches parents mâles du côté paternel, qui sont *walis* (1). Mardochée élève Esther, sa cousine, qui est orpheline de père et de mère (*Esther*, II, 7, 20). Tant que l'héritier est enfant, il est soumis à des tuteurs et curateurs (*Galates*, IV, 1, 2). Les docteurs du Talmud disposent que les orphelines sont nourries et établies par leurs frères, quand même ceux-ci n'auraient rien hérité et seraient forcés de mendier (2).

Le passage de *Jérémie*, XXXII, 7-9, dont nous parlons plus haut, indique que ce n'était pas seulement en cas de dénûment d'un des siens que le goêl avait le devoir de racheter le patrimoine. Dès l'instant que le propriétaire d'un champ patrimonial voulait se démunir de son bien, il en devait informer le goêl, afin que celui-ci remplît ses obligations envers sa famille, obligations qui consistaient à maintenir dans leur intégrité les possessions familiales.

L'histoire de Ruth est également intéressante pour la coutume de la *gheoullah*. Boaz est goêl, en sa qualité de cousin d'Elimélec, mari de Noémi et beau-père de Ruth (*Ruth*, IV, 3) (3). Ruth lui demande de remplir ses devoirs de goêl, c'est-à-dire de l'épouser en acquérant le champ d'Elimélec (*Ruth*, III, 9). C'est par dévouement au devoir que Ruth, toute jeune femme, se rend auprès de Boaz âgé pour qu'il l'épouse (*ib.*, III, 10). Mais Boaz sait qu'il existe un parent plus proche, lequel a un droit antérieur à la gheoullah (*ib.*, 12, 13). Boaz informe le premier goêl de la

1. Marçais, *Des parents et alliés successibles en droit musulman* (Rennes, 1898), p. 16.

2. *Baba bathra*, IX, 1. — L'Ecriture entoure l'orphelin d'une vive sollicitude ; voir *Ex.*, XXII, 22 ; *Dt.*, XIV, 29 ; XVI, 11, 14 ; XXIV, 17, 19-21, etc.

3. Cf. Josèphe, *Antiq.*, V, IX, 1.

situation (IV, 3). Le premier goêl consent à racheter le lopin (*ib.*, 4). Boaz lui fait remarquer que l'acquisition du champ entraîne le mariage avec Ruth ; là-dessus le premier goêl, pour ne pas amoindrir son propre patrimoine, cède sa place à Boaz (*ib.*, 5, 6). Celui-ci fait alors acte de goêl (*ib.*, 9, 10).

Nous voyons par cette scène de mœurs familiales que si la gheoullah était une obligation, elle n'était pourtant pas une obligation absolue (1). Le goêl pouvait s'y refuser, quand, par suite de l'accomplissement de la gheoullah, il risquait de compromettre son héritage. Le premier goêl, dans l'histoire de Ruth, consent d'abord à racheter le champ d'Elimélec, parce que, ce qu'il perdra d'un côté, il le retrouvera de l'autre, et, somme toute, la portion qu'il léguera à ses descendants ne sera pas diminuée. Il ne se récuse que quand Boaz lui apprend qu'il lui faudra épouser Ruth, veuve sans enfants, et par là maintenir le nom du défunt à l'héritage (IV, 5) ; car alors il ruinera son patrimoine, puisque le champ racheté ira au descendant de Ma'hlon, mari de Ruth. Quant à Boaz, qui est riche, il s'empresse de remplir ses devoirs de goêl (2).

Le fait d'appartenir à un clan ou à une famille conférait donc des droits et imposait des devoirs de solidarité. Nul n'était isolé : chacun, d'une part, pouvait compter sur une protection efficace ; chacun, d'autre part, pouvait être appelé à prendre la défense d'un de ses frères. De cette double solidarité, il résultait un double avantage moral : la sécurité de se sentir soutenu communiquait une dignité

1. Les voisines disent à Noémi : « Béni soit Dieu qui n'a pas voulu te laisser manquer de goèl » ; d'où il ressort que la gheoullah n'était pas strictement obligatoire.

2. Sur les rapports entre la gheoullah et le lévirat voir plus loin. — Notons que Dieu est souvent considéré comme goèl d'Israël (*Ex.*, VI, 6 ; XV, 13 ; *Ps.*, LXXIV, 2 ; *Is.*, XLI, 14 ; XLIII, 14 ; XLIV, 6, 24), et que les enfants d'Israël sont appelés « gheoullim » (*Is.*, LI, 10 ; XXXV, 9 ; LXII, 12 ; LXIII, 4).

fière, l'obligation de venir au secours d'autrui apprenait à se déprendre des préoccupations étroitement égoïstes.

GÉNÉALOGIE ET NOM

תולדות, *Thôledôth;* ספר היחש, *Séfer ha-Ya'hass* (1). — שם, *Schêm*, Nom.

La solidarité n'est pas seulement d'ordre juridique, mais encore d'ordre historique. Elle apparaît sous cette forme dans les Généalogies et le Nom.

Les généalogies étaient dans l'antiquité ce que l'état civil est de nos jours. On n'existait véritablement qu'autant qu'on était affilié à un clan ou à une tribu (voir plus haut La Vendetta), et l'on n'était considéré comme membre de la tribu qu'autant qu'on avait son nom porté dans les registres généalogiques. Le banni était « retranché du milieu de son peuple », c'est-à-dire que son nom était rayé de la liste. Cf. *Ex.*, XXXII, 32, 33 : « Celui qui a prévariqué contre moi, je *l'effacerai de mon livre* ». C'était la mort civile. Cf. encore *Ezéch.*, XIII, 9 : « Ma main sera sur les prophètes de mensonge qui prophétisent l'imposture. Ils ne seront plus dans le conseil de mon peuple et *ils ne seront plus inscrits dans les registres de la maison d'Israel* ». Mourir sans laisser de postérité, c'était ne plus donner occasion de faire mentionner son nom dans les généalogies (*Dt.*, XXV, 6) (2).

Les généalogies servaient à la réglementation des successions, des possessions territoriales, des mariages, du

1. Le verbe יחש n'est employé qu'au hithpaël; cf. I *Chr.*, IV, 33; V, 1, 7, 17; VII, 5; II *Chr.*, XII, 15; *Ezra*, II, 62, etc. En langage talmudique, *yi'hèç* signifie : descendre d'une famille aristocratique. Le Talmud appelle le livre d'Ezra et celui des Chroniques ספר היוחסים (*Pessa'him*, 62) et מגילת כתבי היחס (*Baba bathra*, 15 a).

2. Voir le chap. sur le Lévirat.

lévirat, du rachat des biens aliénés, du service du Temple.

Elles constituaient aussi comme des lettres de noblesse. Les tribus sémitiques étaient fières de leurs aïeux, elles avaient un sentiment très vif de la pureté et de l'aristocratie familiales. « Aucun peuple, dit Noeldeke, n'a attaché un si grand prix aux arbres généalogiques comme les deux nations sémitiques que nous connaissons le mieux, les Hébreux et les Arabes. Le vrai Arabe est absolument aristocrate. Des luttes nombreuses ont été provoquées par des questions de préséance d'une famille ou d'une tribu sur telles autres » (1).

Les généalogies sont établies sur les liens du sang, de père à fils (*Gen.*, IV, V, X, XXII, 20-24, XLVI; I *Chr.*, I-IX); quelquefois de mère à fils (*Gen.*, XXII, 20, 24).

Il y a des généalogies descendantes (*Gen.*, V, 1 et suiv.; *Ruth*, IV, 18-23; I *Chr.*, II) et des généalogies ascendantes (*Ezra*, VII, 1-5; *Luc*, III, 23-38).

Cette coutume remontait à une haute antiquité. Il y est fait allusion dans *Ex.*, XXXII, 32, 33, et *Jér.*, XXII, 30 (2). Au temps de la loi deutéronomique, on tenait sûrement registre de la descendance, comme le prouve entre autres la disposition concernant le mamzèr (enfant issu d'inceste ou d'adultère). « Le mamzèr ne sera pas admis dans l'assemblée de Iahvé; sa *dixième génération* même ne pourra y être admise. Un Ammonite ni un Moabite ne seront admis dans l'assemblée de Iahvé; même *après la dixième génération* ils seront exclus de l'assemblée de Iahvé » (*Dt.*, XXIII, 3, 4) (3).

La preuve que cette habitude était devenue générale, c'est qu'il n'y eut que peu de familles qui au retour de

1. *Orientalische Skizzen* (Berlin, 1892), p. 12.

2. Cf. *Is.*, IV, 3; X, 19; *Ezéch.*, XIII, 9; *Dan.*, XII, 1; *Ps.*, LXXXVII, 6; CXXXIX, 16; I *Chr.*, IV, 41. Certains docteurs attribuaient l'origine des généalogies à Ruben; cf. *Genèse rabba*, 82.

3. Les prosélytes n'ont pas de généalogie ascendante, mais ils en ont une descendante; les esclaves n'ont ni l'une ni l'autre; cf. *Baba qama*, 88a.

l'exil ne purent fournir leur liste (*Ezra*, II, 59; *Néh.*, VII, 61). Pendant l'exil, le sentiment national s'avive; aussi s'occupe-t-on avec ardeur d'enquêtes généalogiques, comme en témoignent les livres d'Ezra et de Néhémie.

On apportait un soin particulier à l'établissement des listes sacerdotales (*Ezra*, II, 61-63; *Néh.*, VII, 63-65; II *Chr.*, XXXI, 16 et suiv.). Josèphe dit qu'en Egypte, en Babylonie et ailleurs, des prêtres envoyèrent à Jérusalem des documents accrédités par des témoins (1). Dans les listes sacerdotales, on consignait aussi le nom des femmes, parce que les descendants d'une femme captive devenaient inaptes au sacerdoce (2). On relevait encore le nom des femmes remarquables et des filles héritières.

Ce souci de la suite des filiations a donné lieu aux généalogies fictives et artificielles dont l'Ecriture nous offre maint exemple : l'écrivain biblique remonte de chaînon en chaînon jusqu'au premier homme. « Ces généalogies, dit Stade (3), doivent être envisagées comme le jugement d'une époque déterminée sur certaines circonstances ethnologiques, politiques, géographiques, culturelles. » Les groupes importants sont appelés fils d'un Tel, ceux moins importants petits-fils ou neveux. Les villes et les pays sont présentés comme issus les uns des autres : « Canaan engendra Sidon son premier-né, puis Heth, etc. » *Gen.*, X, 15 et suiv.). On imagine un ancêtre à la tribu ou à la peuplade, en faisant du nom de la tribu ou de la peuplade un nom singulier porté par une individualité singulière : les Hébreux descendront ainsi de Eber (4), tout comme les Grecs prétendaient descendre de Hellen, dont les fils Dorus et Eole furent les ancêtres des Doriens et des Eoliens, et Xuthus, par ses deux fils, Ion et Achaeus, l'aïeul des Ioniens et des Achéens.

1. *Contre Apion*, I, 7.
2. Josèphe, *Antiq.*, XIII, X, 5.
3. *Geschichte des Volkes Israël*, I, p. 28.
4. Cf. dans *Gen.*, XLVI, 8 et suiv., le tableau de la descendance de Jacob-Israël.

Les généalogies, avons-nous dit plus haut, servaient à la règlementation des successions, des possessions territoriales, des mariages, etc. Mais elles avaient encore un autre objet, sur lequel il convient d'insister, elles conservaient le Nom.

Le nom a une importance capitale aux yeux des anciens. Ce n'est pas un simple mot, un son de voix quelconque, mais c'est quelque chose de réel, tenant de et à l'être même de la personne. « Le nom, dit Blau (1), que nous considérons comme une chose accidentelle et sans valeur, est au regard des anciens une partie intégrante des êtres vivants et des objets inanimés : le nom en marque l'essence intime » et en participe (2). Le nom exprime à la fois et détermine l'individualité. Le nom est une sorte de double, d'effigie, d'ombre ; atteindre le double, l'effigie ou l'ombre, c'est atteindre la personne même. Connaître le nom véritable d'une divinité ou d'un démon, c'est avoir la divinité ou le démon en son pouvoir.

Les Egyptiens attribuent une vertu magique aux noms. On s'occupe de préserver le nom de l'individu après sa mort : son existence est censée dépendre du souvenir de son nom (3). On ne saurait rendre de plus grand service à quelqu'un qu'en « faisant vivre » son nom par des inscriptions et des images, on ne saurait lui faire plus de mal qu'en laissant s'éteindre son nom (4). Le défunt qui n'a plus de nom n'a plus de repos. De là l'usage de détruire le nom et l'image des personnes détestées. Le roi Chuenaten fait gratter le nom du dieu Amon de tous les monuments (5).

1. *Das altjüdische Zauberwesen* (1898), p. 117 et suiv. « Pour les Groënlandais orientaux, l'homme se compose de trois parties : le corps, l'âme et le *nom*. Le nom est mis sur le même rang que l'âme et jugé immortel comme elle », Tarde, *Logique sociale*, p. 252.

2. II *Sam.*, XII, 28 ; I *Rois*, VIII, 43 ; *Is.*, IV, 1 ; *Amos*, IX, 12 ; *Ps.*, XLV, 17, 18. Cf. Origène, *Contra Celsum*, 1, 24 ; 5, 45.

3. A. H. Sayce, *The ancient Empires of the East* (Londres, 1883), p. 344 ; *Social life among the Assyrians and Babylonians* (1893), p. 52.

4. Erman, *Aegypten*, I, p. 233.

5. Ed. Meyer, *Aegypten*, p. 263.

Les noms et l'étymologie des noms tiennent une très grande place dans la Bible. Elle établit un rapport intime entre le nom et celui qui le porte. « *Nabal* il se nomme, et *nabal* (1) est son caractère » est-il dit dans I *Sam.*, XXV, 25 (2). *Nomen est omen.*

A remarquer que Dieu est le *Nom* par excellence (*Lév.*, XXIV, 11, 16; *Dt.*, XXVIII, 58) (3).

On croyait que le nom donné à l'enfant décidait de sa destinée (4). Le changement de nom (5) entraînait le changement de sort. Lors d'un évènement décisif ou lors d'une maladie (6), on donnait un autre nom; c'était comme une nouvelle personne qui naissait et se substituait à l'ancienne. Cette conception explique que certains individus possèdent plusieurs noms : Jacob-Israël, Salomon-Yedidyah, Elyakim-Ychoyakim, Matanyah-Cidkyahou, Gédéon-Yeroubaal, Esther-Hadassa (7), etc.

Nous trouvons chez les Israélites, comme chez les Egyptiens, la même préoccupation de la pérennité du nom (*Gen.*, XLVIII, 16). Ce souci de la perpétuation du nom qui assure l'immortalité sur terre explique le désir de laisser un fils et la coutume du lévirat (8).

1. Bas, vil.

2. Noëmi demande qu'après son malheur on ne l'appelle plus « Noomi » (l'agréable), mais « Mârâ » (l'amère) (*Ruth*, I, 20).

3. Cf. *Ex.*, XXIII, 21; I *Rois*, III, 2; VIII, 17, 20, 29; II *Rois*, III, 27; *Is.*, XXX, 27; *Ps.*, LIV, 3; cf. שמידע (*Nombres*, XXVI, 32) à יהוידע

4. שבוא גרים, est-il dit dans le Talmud *Berakoth*, 7 b. On s'appuyait sur *Ps.*, XLVI, 9; au lieu de « schamoth » on lisait schémoth, et on en concluait que c'est Dieu qui avait lui-même fixé les noms. Voir Guedemann, *Die superstitioese Bedeutung des Eigennamens im vormosaïschen Israel*, in « Festschrift » de Steinschneider (Leipzig, 1896). Sur le rôle du nom dans la Kabbale, voir S. Karppe, *Etude sur les origines et la nature du Zohar* (Paris, 1901), p. 160 et 550.

5. שנוי השם; prendre nom neuf c'est faire peau neuve.

6. De la sorte, la maladie, qui passait pour démoniaque, ne reconnaissait pas la personne.

7. D'après le Talmud, Ibçan-Boaz (*Baba bathra*, 91 a), Othniel-Yabez (*ib.*, 16 a), Samson-Bedan (*Rosch haschana*, 25 a). Jethro avait 6 ou 7 noms (*Mekiltha* et *Tan'houma* sur *Ex.*, II, 16).

8. *Dt.*, XXV, 5, 6; *Nombres*, XXVII et XXXVI; *Ruth*, IV, 10 et 14. Voir plus loin le Lévirat.

Dans *Gen.*, XXI, 12, Dieu dit à Abraham : « Par Isaac une postérité te sera nommée » c'est-à-dire en remontant les généalogies chaînon à chaînon, on trouvera qu'elles se relient à Abraham. Jacob en bénissant Efraïm et Manassé qu'il vient d'adopter, dit : « Par eux soit nommé mon nom et le nom de mes pères Abraham et Isaac » (*Gen.*, XLVIII, 16; cf. *Is.*, XLVIII, 1). « Ton nom ne sera plus semé » est-il dit dans *Na'houm*, 1, 14. C'est une lamentable perspective de voir son nom disparaître (II *Sam.*, XIV, 7), aussi bien pour un peuple que pour un individu (II *Rois*, XIV, 27; *Ex.*, XVII, 14; *Is.*, XLVIII, 19; *Jos.*, VII, 9). Quiconque a une nombreuse descendance assure par là-même la perpétuité de son nom (*Is.*, LXVI, 22; *Ps.*, LXXII, 17). Saül dit à David : « Jure moi donc que tu ne détruiras pas ma postérité après moi et que tu ne retrancheras pas mon nom de la maison de mon père » (I *Sam.*, XXVI, 22).

Absalom qui « n'a pas de fils pour assurer le souvenir de son nom » construit une macéba qui s'appellera « stèle d'Absalom » (II *Sam.*, XVIII, 18) [1]. « Une ère viendra, dit Iahvé, où aux mutilés qui observeront mon alliance je donnerai dans ma maison et dans mes murs *un monument et un nom qui valent mieux que des fils et des filles*, je leur donnerai un *nom éternel qui ne disparaîtra point* » (*Isaïe*, LVI, 4, 5) [2],

En raison de l'importance qu'on attachait aux noms, il est clair qu'on ne les donnait pas au hasard. Le caractère de ces noms était déterminé par les circonstances. Les mêmes noms ont pu être donnés pour des causes différentes [3] : tantôt ce nom rappelait un évènement particu-

1. Ses fils avaient dû mourir, puisque d'après II *Sam.*, XIV, 27, il avait trois fils et une fille.

2. Cf. *Isaïe*, XIV, 22; *Job.*, XVIII, 17; XXX, 8; *Nombres*, XVI, 2; I *Chr.*, IV, 38, 41; V, 24.

3. Voir Nœldeke, « Kleinigkeiten zur semitischen Onomatologie » in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Vienne, 1892).

lier (*Gen.*, XXI, 6; XXV, 26; XXIX, 32, etc.) [1]; tantôt il exprimait le vœu que l'enfant fût doué de telle ou telle qualité [2], d'où les noms d'animaux et de plantes (Léa, Rachel, Jonas, Oreb, Debora, Tamar, Alôn, etc.); tantôt il rappelait le souvenir d'un être cher, ainsi Absalon appelle sa fille Tamar du nom de sa sœur (II *Sam.*, XIII, 1 et suiv., et XIV, 27); tantôt il marquait un rapport de clientèle à l'égard de la divinité : Eschbaal — homme de Baal, Amroulkaïs — homme de Kaïs, Lâ-èl (*Nombres*, III, 24) et Lemouèl (*Prov.*, XXXI, 1, 4) — qui appartient à Dieu, Abdi-èl — serviteur de Dieu, Obadyah — serviteur de Yah (mis pour Iahvé), etc. [3].

Les relations avec la divinité sont plus volontiers marquées par les expressions de : *abi* (mon père), *ammi* (mon oncle), *a'hi* (mon frère), etc.) [4].

1. Assurément, dans ces versets, il ne s'agit pas d'histoire, mais d'étymologies légendaires. Cependant ces étymologies n'ont pu se former que grâce à l'usage de fonder les noms sur des circonstances de ce genre. Voir Nowack, *Lehrbuch der hebraeischen Archaeologie* (Fribourg en B , 1894), I, 166.

2. De même que pour toute entreprise on tient à s'assurer des présages favorables, de même les parents ont à cœur de donner à leurs enfants des noms de présage heureux : « omen nomine quaerunt ». Voilà pourquoi on recherche les *nomina fausta*. Cf. Usener, *Guetternamen* (Bonn, 1896), p. 350.

3. Cf. Hannibal = grâce de Baal, Mouttoumbal = don de Baal, Sanchoniaton = Sakoun a donné, Ben Hadad = fils de Hadad, Kemoschnadah = Kemosch a donné généreusement, etc. Souvent le nom du dieu est omis; ainsi *'Hanan* est pour *El'hanan*, *Yo'hanan*, *'Hananèl*, *'Hananyah*, *Yakôb*, *Yz'haq*, *Yifta'h* pour *Yakobèl*, *Yz'hakèl*, *Yifta'hèl*, etc. Voir *Revue des Etudes juives*, 1880, p. 59 et suiv., article de H. Derenbourg; *ib.*, 1881, p. 123 et suiv., une étude de J. Derenbourg; *ib.*, 1882, p. 161 et suiv., Renan, « Des noms théophores apocopés ». Suivant Joseph Halévy, les noms commençant par ב seraient des noms composés avec אב, ainsi בדד = אבידד, père de Dad. Les noms avec מ seraient composés de אם, ainsi מרים = מריאם; voir *REJ.*, 1885, p. 1 et sqq. Cf. encore G. Buchanan Gray, *Studies in Hebrew proper Names* (Londres, 1896); G. Kerber, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebraeischen Eigennamen des A. T.*, (Fribourg, 1897); Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schaetzung des Gottesnamens* (Koenigsberg, 1901); Ph. Berger, « Essai sur la signification historique des noms des patriarches hébreux », extrait des *Mémoires de la société de linguistique*, t. VI, 2e fasc.

4. Voir I *Sam.*, XIV, 50 : « Son général d'armée était Abiner (Abner), fils de Ner » (cf. I *Sam.*, XXVI, 5).

La *kounya* est l'usage qui consiste à désigner un individu comme père du fils aîné ; ainsi Aboû l'Qâsim — père d'al Qâsim, pour Mahomet. On trouve des exemples de kounya chez les Israélites, tels Penouel Abi Guedor, Ezer Abi Houschâh (voir I *Chr.*, IV, 3, 4, 21, etc.).

Chez les Sémites, le petit-fils recevait souvent le nom du grand père [1]. Cet usage s'est maintenu chez les juifs [2].

La désignation complète d'un individu comprend le nom de l'individu, le nom de son père, le nom de sa famille, le nom de son clan, le nom de sa tribu. Ainsi Akan (individu), ben Karmi (père), ben Zabdi (famille), ben Zéra'h (clan), de la tribu de Juda (*Jos.*, VII, 1) [3]. Plus loin Akan est appelé simplement Akan ben Zéra'h (*Jos.*, VII, 17, 18)[4]. On se borne généralement aux noms du père et de la famille, ou du père et du grand père, ainsi Sekaniah ben Ié'hiel des bné Elam (*Ezra*, X, 2), Merémoth ben Ouriah ben Ha Qoç (*Néh.*, III, 4) [5]. Souvent le nom de famille n'est pas mentionné, ainsi Merémoth ben Ouriah (*Ezra*, VIII, 33). D'autres fois, on met le nom du père et on ne donne que le nom de famille ; ainsi dans *Gen.*, XXIX, 5, Laban est dit « fils de Na'hor », alors qu'il est fils de Bethouel (*Gen.*, XXVIII, 5), lequel est fils de Na'hor (*Gen.*, XXIV, 47). Dans II *Rois*, IX, 14, Jéhu est dit fils de Josaphat, fils de Nimschi, alors qu'au verset 20 il est dit fils de Nimschi ; ainsi encore Jozabad b. Yéschoua et Noadyah b. Binnouï (*Ezra*,

1. Pietschmann, *Geschichte der Phoenizier* (1889), p. 237 ; Lidsbarski, *Handbuch*, p. 134.

2. On a l'habitude de nommer les enfants d'après les grands parents morts. — Il est très rare que le père et le fils aient le même nom ; voir *Tobit*, I, 9 ; Josèphe, *Bell. jud.* (édit. Niese), IV, 160 : Ἀνάνου δὲ Ἄνανος ; I *Sam.*, XIV, 50. Chez les arabes cet usage est plus fréquent.

3. Comparez Celofkad, fils de 'Héfer, lequel appartient à la famille des Galaadites, qui font partie du clan des Makirites, lesquels sont de la tribu de Manassé (*Nombres*, XXVI, 28-34 ; XXXVI, 1-3 ; *Jos.*, XVII, 1-3).

4. Voir Ed. Meyer, *Entstehung des Judentums*, p. 138 et suiv. et 159 et suiv.

5. Cf. I *Sam.*, XXII, 9 ; XXIII, 6 ; XXX, 7 ; II *Sam.*, VIII, 17.

VIII, 33). Enfin, il arrive fréquemment qu'on ne mentionne que le nom de l'individu (1).

On ne rencontre plusieurs noms pour une seule et même personne qu'à l'époque romaine. Dans les inscriptions plus récentes on trouve aussi des surnoms qui souvent sont annoncés par les mots די מתקרא = ὁ ἐπικαλούμενος, *qui vocatur*, *qui dictus est* (2).

PROPRIÉTÉ

נחלה, *Na'h'lah ;* ירשה, *Yerouschah ;* אחזה, *A'houzah.*

Nous avons parlé d'une troisième modalité de la solidarité familiale, la communauté du sol.

Dans l'état nomade la famille n'a en propre que les biens mobiliers, le bétail, les esclaves et le butin. Lorsqu'elle passe à l'état sédentaire, elle entre en possession du sol.

La terre n'est pas la propriété de l'individu, mais de la famille, plus précisément du clan et de la tribu (3). « Voici ce que l'Eternel a prescrit au sujet des filles de Celof'had : elles pourront épouser qui bon leur semblera. Toutefois, c'est dans une famille de leur tribu paternelle qu'elles doivent contracter mariage. De la sorte, aucun héritage, chez les enfants d'Israel, ne sera transporté d'une tribu à une

1. Lors de l'élection du roi, Samuel fait approcher les tribus et les clans. Parmi les clans de Benjamin, c'est celui de Matri qui est désigné, et dans le clan, c'est Saül fils de Qisch (I *Sam.*, X, 19-21). Chose curieuse, dans la généalogie on ne cite pas le nom de Matri, on donne : Qisch b. Abiêl b. Cerôr b. Bekorath b. Afia'h fils d'un Benjamite (I *Sam.*, IX, 1). Matri ne se trouve pas non plus parmi les fils de Benjamin (*Gen.*, XLVI, 21).

2. Voir Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* (Weimar, 1898), p. 133 ; cf. Salomon Reinach, *Traité d'épigraphie grecque*, p. 507, et Iw. Müller, *Handbuch*, I, p. 675.

3. En Babylonie, la terre ne pouvait être vendue qu'avec le consentement de tous les membres de la famille, car la terre appartenait non à l'individu, mais à la famille ; voir Peiser, *Skizze der babyl. Gesellschaft* (Berlin, 1896), p. 91.

autre, mais chacun des enfants d'Israel demeurera attaché à l'héritage de la tribu de ses pères. Toute fille appelée à hériter, parmi les tribus des enfants d'Israel, devra épouser quelqu'un qui appartienne à la tribu de son père. Afin que les enfants d'Israel possèdent chacun l'héritage de leurs pères, et qu'il n'y ait pas d'évolution d'héritage d'une tribu à une tribu différente, les tribus des enfants d'Israel devant, chacune, conserver leur héritage » (*Nombres*, XXXVI, 6, 9; cf. XXXIII, 54; XXXIV, 14; *Jos.*, XVIII).

Le partage du territoire affecté à chaque famille avait lieu par la voie du sort (*Nombres*, XXVI, 52, 56; XXXIII, 54; XXXIV, 13; *Jos.*, XV-XIX). S'il en était ainsi pour les familles, il n'en allait pas de même pour les tribus. « Le nombre considérable des esclaves qu'on trouve dans ces contrées, dit Renan [1], prouve que le partage des terres y fut le résultat des hasards de la conquête et non d'une opération cadastrale exécutée après coup, comme voudrait le faire croire le livre, en tout si artificiel de Josué ». On procédait à cette répartition de temps à autre [2] : « Il n'y aura personne pour toi qui étende le cordeau pour ton partage dans l'assemblée de Iahvé » (*Michée*, II, 5). Jérémie quitte Jérusalem pour se rendre dans le pays de Benjamin, afin de prendre part à la répartition des terres (*Jér.*, XXXVII, 12). A cette coutume l'image de *Ps.*, XVI, 5, 6, fait allusion : « L'Eternel est la portion de mon héritage et de ma coupe, toi tu maintiens mon lot. Les cordeaux tombèrent pour moi dans de beaux domaines, la part qui m'est échue me plaît ».

La famille, être permanent, est représentée au cours de la durée par des individus qui se transmettent en ligne paternelle le patrimoine (*Nombres*, XXVII, 8, 11). La propriété est donc privée en même temps que collective.

L'Israélite est fortement attaché à son patrimoine. Na-

1. *Histoire du peuple d'Israel*, I, p. 251.

2. Voir Frants Buhl, *Die socialen Verhaeltnisse der Israeliten* (Berlin, 1899), p. 58.

both répond au roi Achab : « Le Seigneur me préserve de te céder l'héritage de mes pères » (I *Rois*, XXI, 3). Le goèl, comme nous l'avons vu, a le devoir de racheter le patrimoine que son parent a été forcé de vendre (*Lév.*, XXV, 25). Jérémie agit ainsi à l'égard d'un cousin (*Jér.*, XXXII, 7-9) ; de même, Boaz (*Ruth*, III, 9 et suiv.) Le lévirat s'explique par la même préoccupation de maintenir sa propriété au frère défunt. Les chefs de tribu et de famille interviennent pour empêcher le passage d'un patrimoine à une autre tribu.

C'est que l'individu n'a de valeur, d'existence réelle, de nom, que par la portion de terre ancestrale qu'il occupe au sein de sa tribu. Le patrimoine aliéné, l'individu cesse d'exister, il est « retranché d'entre ses frères », car il est rayé de la liste généalogique. « Ruth la Moabite, je l'ai prise pour femme, afin de maintenir le nom du défunt à l'héritage, et afin que le nom du défunt ne soit pas retranché d'entre ses frères et de la porte de sa localité » (*Ruth*, IV, 10). Le fils, issu de l'union léviratique, « sera désigné par le nom du frère défunt, afin que ce nom ne périsse pas en Israel » (*Dt.*, XXV, 6). Les filles de Celof'had demandent : « Faut-il que le nom de notre père disparaisse du milieu de sa famille, parce qu'il n'a pas de fils ? » (*Nombres*, XXVII, 4).

Le législateur s'applique à consolider le principe de l'inaliénabilité des terres patrimoniales (*Dt.*, XIX, 14). Aux yeux du législateur, la terre est la propriété de Dieu, qui en concède une part à chaque famille à titre de fief héréditaire. L'homme n'est que l'hôte de Dieu : « Nulle terre ne sera aliénée irrévocablement, car la terre est à moi, car vous n'êtes que des étrangers domiciliés chez moi » (*Lév.*, XXV, 23).

Le contrat de vente était une sorte de contrat pignoratif, la vente une vente à réméré. « Les ventes, dit Pastoret [1], ne furent proprement que des cessions d'usufruit

1. *Moyse considéré comme législateur et comme moraliste*, p. 228.

et de jouissance. Elles avaient lieu sous la condition du rachat ». « Dans tout le pays que vous posséderez, vous accorderez le droit de rachat sur les terres » (*Lév.*, XXV, 24). Dès qu'on trouve des ressources suffisantes, on est admis à rentrer dans la possession du bien-fonds (*ib.*, 26). Le plus proche parent peut et doit exercer le retrait lignager (*ib.*, 25). La cinquantième année, dite année du Jubilé, devait amener la réintégrande, grâce à laquelle chacun était remis en jouissance du bien dont il avait perdu la possession [1] (*Lév.*, XXV, 10, 13, 28).

« Comme on le voit, dit Michel Nicolas, la législation mosaïque ne reconnaît pas de vente des biens territoriaux ; elle n'admet que l'aliénation temporaire de l'usufruit, ou, en d'autres termes, elle n'accorde à l'israélite que l'autorisation de mettre momentanément en gage, pour subvenir à ses besoins, le fief qu'il tient de Dieu. Et la raison de cette disposition se trouve dans le principe que les héritages étaient des sortes de fiefs, concédés à perpétuité par Dieu, fiefs dont il n'était pas plus permis de décliner les charges que de renoncer à leurs bénéfices » [2].

Si quelqu'un a consacré une partie de sa terre patrimoniale comme chose sainte et qu'il veut la racheter, il le peut ; « mais s'il ne rachète point cette terre ou qu'on l'ait vendue à quelque autre, elle ne pourra plus être rachetée ; de sorte que cette terre, devenant libre au Jubilé, se trouvera consacrée au Seigneur comme une terre dévouée : c'est le pontife qui en aura la propriété » (*Lév.*, XXVII, 16-21). Mais si cette terre qu'il a consacrée est une terre achetée par lui qui ne fasse point partie de son bien patrimonial, elle fera retour au Jubilé à celui qui le possédait comme fonds patrimonial (*ib.*, 23, 24).

1. Je laisse la question de savoir, si la loi du jubilé a jamais été appliquée. Il est fait allusion au jubilé dans *Is.*, XXXVII, 30, *Jér.*, XXXIV, 8, 10, *Ezéch.*, XLVI, 17. Le mot *yobel* signifie probablement « restitution » ; cf. Philon, *De Decalogo*, 30, II, M., p. 207 : ἀποκατάστασις, « rétablissement ». Les LXX rendent *yobel* par σημασία, « signal ».

2. *Etudes critiques sur la Bible* (Paris, 1862), p. 182.

En ce qui concerne les maisons, le législateur distingue entre celles des villes et celles des villages. Pour les premières, le droit de rachat dure jusqu'à la fin de l'année de vente ; si, à ce moment, la maison n'a pas été rachetée, elle demeure définitivement acquise à l'acheteur, le Jubilé ne la dégage point (1). Quant aux maisons des villages, elles sont réputées une dépendance de la campagne, et donc dégagées au Jubilé. En ce qui concerne les villes et les maisons des Lévites, elles sont toujours rachetables par eux et leur font retour au Jubilé (*Lév.*, XXV, 29-34).

Toute septième année est une année « sabbatique », pendant laquelle la terre doit demeurer en jachère. Les produits spontanés du sol sont socialisés : « Ce sol en repos vous appartiendra à tous pour la consommation : à toi, à ton esclave, à ta servante, au mercenaire et à l'étranger qui habitent avec toi. Ton bétail même, ainsi que les bêtes sauvages de ton pays, pourront se nourrir de tous ces produits » (*Lév.*, XXV, 1-7, *Ex.*, XXIII, 11) (2).

Ezéchiel, dans le dernier chapitre de ses écrits, esquisse un projet de partage de la Terre sainte entre les tribus. Le sol est réparti en douze portions qui sont distribuées par la voie du sort aux membres des tribus et aux étrangers domiciliés (XLVII, 21 et suiv.). Il est interdit au prince de s'emparer des patrimoines (XLVI, 18); il a son domaine dont il peut disposer à son gré. Cependant, s'il fait don de quelque pièce de son héritage à l'un de ses serviteurs, cette pièce fait retour au prince lors de l'année d'affranchissement (XLVI, 17).

Ainsi la législation israélite s'efforce de combiner de son mieux les deux formes que peut revêtir la propriété : la privée et la collective. Proprement, c'est la tribu ou le clan qui possède ; en fait, c'est l'individu ; pendant l'année

1. Des maisons, on en peut construire tant qu'on veut, tandis que la terre est quelque chose de donné et de limité.

2. Sur l'application de l'institution septénaire, voir II *Chr.*, XXXVI, 21 ; *Néh.*, X, 32; I *Macc.*, VI, 49, 53. Josèphe, *Arch.*, XI, 343 ; *Dt.*, XXXI, 10.

sabbatique, c'est la société entière. Liberté et propriété sont termes corrélatifs : n'est véritablement libre que celui qui est en possession d'un patrimoine. Pareillement, propriété et existence civile sont complémentaires : n'avoir pas de patrimoine c'est être « retranché d'entre ses frères ». De là, la préoccupation d'empêcher l'aliénation des terres patrimoniales et d'encourager le retour du patrimoine au propriétaire.

Cependant, quand on consulte l'histoire d'Israel, on constate qu'entre la réalité et le vœu et l'effort des législateurs et des prophètes, le fossé va se creusant de plus en plus à partir de la monarchie. « Malheur, s'écrie Isaïe, à ceux qui juxtaposent maison à maison, champ à champ, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'espace et qu'ils soient les seuls propriétaires du pays » (v, 8). « Ils convoitent les champs, dit Michée, et ils s'emparent des maisons, ils s'acharnent après l'homme et sa maison, après l'individu et son héritage » (II, 2). Les prophètes n'ont pas assez d'invectives pour flétrir les accapareurs de latifundia et les exploiteurs du peuple. « Vous haïssez le bien et vous aimez le mal, vous arrachez la peau de leur corps et la chair de leurs os. Vous dévorez la chair de mon peuple, vous l'écorchez, vous lui broyez les os, vous le dépecez pour la marmite, comme on fait pour la viande de la chaudière... » (*Michée*, III, 2, 3). De là l'apparition d'une masse prolétarienne (*Jér.*, XXXI, 10; *Is.*, III, 14; X, 2; XIV, 30; *Amos*, II, 8; IV, 1, etc.) Cet état de choses dura jusqu'à l'exil. Ce n'est que plus tard, grâce aux mesures d'Ezra et de Néhémie, que la situation s'améliora (*Néh.*, X, 31 et suiv.).

QUATRIÈME PARTIE

MARIAGE ET SOCIÉTÉ CONJUGALE

QUATRIÈME PARTIE

MARIAGE ET SOCIÉTÉ CONJUGALE

MATRIARCAT

Une opinion qui dans ces dernières années a gagné de nombreux adeptes, c'est l'hypothèse d'après laquelle l'humanité aurait débuté par le matriarcat.

Matriarcat ou metrarchie ne veut pas dire que la mère gouverne, mais qu'elle détermine la parenté (1). Elle est sous la tutelle des parents mâles, au lieu d'être sous la puissance d'un mari. Le frère de la mère est alors le chef de la famille et il a la position juridique du père dans la patrarchie. Le frère a toute puissance sur la sœur et les enfants de celle-ci ; le frère hérite du frère. En lieu et place du père et du fils viennent le frère de la mère et le fils de la sœur de la même mère (2). L'homme est étranger

1. Wilken, *Das Matriarchat* (Leipzig, 1884), p. 34 et suiv.

2. Wellhausen, « Die Ehe bei den Arabern », dans *Goetting. Nachrichten* (1893), p. 474. Voir encore Noeldeke, *Zeitung der deutschen morgenl. Gesellschaft*, XL, p. 148 ; le même, *Oesterr. Monatsschrift f d. Orient* (1884), p. 301; W. R. Smith, *Journal of Philology*, IX (1880), p. 75; le même, *Kinship and Marriage in early Arabia* (1885), p. 150; Fenton, *Early hebrew Life* (Londres, 1880), p. 7, 8; Bachofen, *Antiquarische Briefe*, p. 247; le même, *Das Muterrecht* (Stuttgart, 1867); Barton, *Semitic Origins*, II; Giraud-Teulon, *Les origines de la famille* (Genève-Paris, 1884); A. H. Post, *Bausteine*

au clan, tout le temps que dure l'union entre la femme et l'homme l'homme est *gâr*, client de la tribu. La femme reste dans sa tribu et enfante pour sa tribu à elle. C'est la mère qui possède la tente et c'est elle qui donne le nom à l'enfant (1).

Ce mode social, soutient-on, s'observe chez les Lyciens, les Babyloniens, les Mandéens, les Nubiens (2), etc. On prétend qu'il s'est pratiqué également chez les Hébreux, et l'on appuie cette opinion sur les indications suivantes :

L'on pouvait, dans les temps antiques, épouser sa sœur consanguine, mais non utérine (3). Abraham dit de Sara : « Elle est ma sœur, fille de mon père, mais non fille de ma mère » (*Gen.*, XX, 12). Le mariage était possible entre Amnon et Tamar, enfants du même père, mais de mère différente (II *Sam.*, XIII, 4-14).

On a soin de spécifier la parenté en ligne maternelle (*Gen.*, XLIII, 29) (4). Abimélec fait appel à la famille paternelle de sa mère (*Juges*, IX, 1-3, 18). Les fils de la femme de Ghilad repoussent Jefté de l'héritage, bien qu'il soit du même père, mais parce qu'il est d'une femme étrangère (*Juges*, XI, 1-3).

Les femmes ont leurs tentes à elles (*Gen.*, XXXI, 33) (5). On rencontre l'expression de בית אם, bêth êm (maison de

I, p. 81 ; Dargun, *Studien zum aeltesten Familienrecht* (Leipzig, 1892) ; W. St.-Chad Boscawen, *The Bible and the Monuments*, p. 26 ; Zapletal, *Der Totemismus und die Relig. Israels* (Fribourg, 1901), p. 138 et suiv. ; Matthes, dans *Teyler's Theol. Tidschrift* (Haarlem, 1903).

1. Wellhausen, *l. c.*, p. 478.

2. Herodote, I, 173 ; Noeldeke, dans *Oester. Monatsschrift für den Orient* (1884), p. 304. Chez les Peaux-Rouges, les enfants suivent la mère, l'oncle maternel dispose des biens de ses neveux, il marie les nièces et prend une part du prix de leur vente (Lubbock, *Origines de la civilisation*, pp. 514 et 530).

3. Cette interdiction d'épouser la sœur utérine s'observe chez les Phéniciens, les Hovas, etc. ; voir Wilken, *Das Matriarchat*, p. 41.

4. *Juges*, VIII, 19 : *Ps.*, L, 20 ; LXIX, 9 ; *Cant.*, I, 6.

5. *Gen.*, XXIV, 67 ; *Juges*, IV, 17.

la mère) (1). De là l'euphémisme בא אל אשה, bâ él ischah, « se rendre auprès de la femme » = cohabiter (2).

La mère donne souvent le nom à l'enfant nouveau-né (*Gen.*, XIX, 37) (3). Chez les anciens Arabes, au lieu de dire : « Je m'appelle », on disait : « Ma mère m'a appelé » (4). L'enfant tient du caractère du *khâl*, oncle maternel (5). « Celui, dit le Talmud, qui veut prendre femme doit se préoccuper de connaître les frères de sa future, car la plupart des enfants ressemblent à leurs oncles maternels » (6).

Ce sont les femmes du clan qui pleurent le mort, et non l'épouse, si elle est étrangère (7). On ne dit primitivement en arabe *çakila* et *habala* (être privé d'enfant) que de la mère.

Que valent ces indices dont on s'autorise pour affirmer un matriarcat primitif chez les Hébreux ?

Nous répondrons que ces exemples, loin d'être en faveur du matriarcat, plaident pour le patriarcat et la polygamie. Sous ce régime, comme il y a rivalité entre les différentes femmes et entre les enfants des différents lits, le sentiment de la parenté maternelle est beaucoup plus vif et les adelphes ('α copul., δελφύς = matrice) nourrissent l'un pour l'autre une affection particulière (8). Le frère germain est consulté pour le mariage de sa sœur (*Gen.*, XXIV, 50), parce que le père pourrait céder à l'influence d'une de ses femmes qui, n'étant pas la mère de l'enfant, se soucierait

1. *Gen.*, XXIV, 28; *Ruth*, I, 8; *Cant.*, III, 4.
2. *Gen.*, XXX, 16; XXXVIII, 8; *Dt.*, XXII, 13; *Juges*, XV, 1, etc.
3. *Gen.*, XXI, 3, 6; XXIX, 30; *Juges*, XIII, 24; I *Sam.*, I, 10.
4. Cf. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (1897), p. 170 et suiv. Sayce cite le vieux mot accadien pour mère : *dagal* ou *damal* = « maîtresse de famille », comme preuve que la mère occupait la place du chef de famille, *Assyrian Lectures*, p. 153.
5. G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen* (Berlin, 1895).
6. *Baba bathra*, 110 a; *Midr. r.* sur Exode, § 7; *Yalkout* sur Exode, § 179; *jer. Qidd.*, IV, 11; *Masséketh Sôferim*, XV, 10.
7. Cf. Wellhausen, *ib.*, p. 181.
8. *Gen.*, XLIII, 29, 30; *Cant.*, VIII, 1; *Dt.*, XIII, 7.

peu de lui faire contracter une union malheureuse. C'est la raison pour laquelle Rébecca court d'abord chez sa mère (*Gen.*, XXIV, 28).

On allègue encore que les fils que Joseph a eus d'une Egyptienne (*Gen.*, XLI, 50) ne deviennent israélites que par voie d'adoption (*Gen.*, XLVIII, 5, 6). — Nous répliquerons qu'il ne s'agit pas d'*israélitiser* Efraïm et Manassé, mais de leur donner à chacun une part équivalente à la part respective de chacun des fils de Jacob ; en d'autres termes, il s'agit d'attribuer à Joseph le droit de primogéniture qui comportait une double part.

On fait valoir que *Oummah* אמה (oummatoun), qui signifie « peuple », « clan » (*Nombres*, XXV, 15) [1], vient de *êm*, אם « mère » ; que *réᶜhem*, רחם (raᶜhim), dont le sens est « uterus », désigne la parenté, de même que *bétén*, בטן (batn), « uterus » et (çadou) « sein ».

Cette extension du sens des mots « mère », « ventre », « sein », ne fait qu'exprimer cette vérité universellement reconnue que la maternité est la parenté-type, parce qu'elle est pleinement sûre et patente. D'ailleurs, les termes ne manquent pas pour marquer de la même façon la parenté paternelle ; voyez, par exemple, *Gen.*, XXXV, 11 ; XLVI, 26, où « les reins », « la cuisse » ont cette signification.

On a voulu voir aussi un indice de matriarcat dans l'importance accordée aux « matriarches » Sara, Rébecca, Léa, Rachel. — Si les femmes jouent un rôle si considérable, c'est que les tribus antiques attachaient le plus haut prix à la pureté et à la noblesse familiale, témoin les généalogies qui tiennent une si grande place dans les préoccupations des Arabes et des Hébreux [2]. Puis, il est juste de remarquer, que si éminent que soit le rang où la légende élève ces matriarches, elles ne sont pourtant que

1. *Gen.*, XXV, 16 ; *Ps.*, CXVII, 1.

2. Les généalogies distinguent les enfants nés de femmes légitimes de ceux nés de concubines ; voir *Gen.*, XXII, 20-24 ; XXV, 5, 6 ; XXX.

les femmes du patriarche, lequel demeure le chef de famille.

On s'autorise de l'expression אחתי כלה « fiancée, ma sœur » (*Cant.*, IV, 9, 10, 12; V, 1). — Mais c'est là une expression purement affectueuse, dont on se servait également en Egypte (1).

Pour ce qui est du lévirat, il n'a pas de rapport avec le matriarcat, attendu que dans le lévirat l'intérêt ne porte pas sur la femme, mais sur la postérité à susciter au frère défunt. Bien plus, le lévirat prouve contre le matriarcat, puisque la femme reste entièrement à la disposition de la famille de son mari : elle est à l'absolue dévotion de ses beaux-frères (cf. l'histoire de Tamar dans *Gen.*, XXXVIII), pour donner un enfant à qui? A sa famille à elle? Non pas, mais à la famille de son mari. La femme est tellement sous la puissance du mari que dans le cas spécial du lévirat elle l'est encore après la mort du mari.

On tire argument en faveur du matriarcat du fait que l'enfant suit la condition de la mère (*partus sequitur ventrem*). Chez les Arabes, le fils d'un père esclave et d'une femme noble est noble; le fils d'un père noble et d'une esclave est esclave.— A quoi Noeldeke répond (2) que l'enfant d'une esclave et d'un homme libre qui n'est pas le maître de celle-ci est esclave du maître, parce que le nouveau-né est forcé de rester auprès de sa mère, et, par conséquent, demeure avec elle sous la puissance du maître; l'enfant d'un esclave et d'une femme libre est libre, parce que la mère de condition libre garde le nouveau-né avec elle. D'une exception d'ailleurs on ne saurait conclure à une règle générale. Or, la règle générale est que l'enfant suit le père (*Lév.*, XXV, 41).

Lorsque la parenté se détermine par la ligne utérine, observe-t-on, la divinité mâle est père de la déesse. Or,

1. Cf. Maspéro, *Etudes égyptiennes*, I, p. 217; Ermann, *Aegypten im Altertum*, p. 222.

2. Voir *Oesterr. Monatss. f. d. Orient*, 1884, p. 303.

certains noms sémites désignent ceux qui les portent comme « frère » ou « sœur » de la divinité, exemple les noms phéniciens אחתות, חתמלקרת, חתמולך. — A quoi l'on répondra que ces noms ne font qu'exprimer un sentiment d'attachement particulier et n'autorisent pas la conclusion qu'on veut tirer.

On prétend s'appuyer encore sur le passage de *Gen.*, XXIV, 5, 8, où Eliézer objecte à Abraham qu'on demandera peut-être à Isaac de rester dans la tribu de sa femme. — Ce qui prouve qu'il n'est aucunement question de matriarcat, c'est que Laban et Bathuel, le frère et le père de la jeune fille, n'exigent pas d'Isaac qu'il vienne habiter avec eux, mais disent : « Voici Rébecca à ta disposition, prends-là et pars » (*ib.*, 51) et que Rébecca s'empresse de rejoindre son mari et d'occuper la tente de Sara (*ib.*, 58-67). — On ne saurait non plus se prévaloir de *Gen.*, II, 24 : « C'est pourquoi l'homme abandonne son père et sa mère, il s'attache à sa femme et ils deviennent une seule chair ». Ce verset exprime simplement l'idée qu'avec le mariage il se crée un nouveau foyer.

Sans doute, nous trouvons des cas où la mère demeure dans son clan et où l'enfant est élevé dans la famille maternelle. Abimélec se rend auprès de sa mère qui est demeurée à Sichem auprès des siens (*Juges*, VIII, 3; IX, 1); Samson laisse parmi les Philistins la femme qu'il a épousée contre le vœu de ses parents (*ib.*, XIV, 5, 9). — Mais ce sont évidemment là des modes d'union qu'on considérait comme irrégulières, la femme n'était pas regardée comme légitime. Des unions de ce genre ont toujours existé et ne préjugent pas le fond de la question du matriarcat.

Ajoutons enfin que le prêtre ne peut se rendre impur pour sa sœur défunte qu'autant qu'elle n'est pas mariée (*Lév.*, XXI, 3). C'est dire que le mariage la fait sortir de sa famille.

Après avoir essayé de montrer combien peu solides sont les arguments apportés en faveur de l'existence du

matriarcat chez les Hébreux, nous nous proposons d'établir que la patrarchie a régné en Israel dès les temps les plus reculés.

En premier lieu, la langue atteste la haute antiquité de la suprématie patriarcale. Il y a des termes spéciaux pour désigner la parenté en ligne paternelle, alors qu'on use de circonlocutions pour marquer la parenté maternelle. Considérez les termes de *'ham*, חם, et *'hamoth*, חמות, « beaux-parents de la femme » ; *baal*, בעל, « mari » ; אלמנה, *almanah*, « veuve » ; *yathom*, יתום, « orphelin de père » ; *dôd*, דוד, *dôdah*, *bendôd*, parents du côté du père ; *amm*, עם, « patruus », « patrueles » ; cf. *ammôv* = *abôthov* (1) ; cf. *amminadab*, *a'hinadab*, *abinadab*, ou encore *abihoud*, *a'hiboud*, *ammihoud*, etc. La famille proprement dite s'appelle *béth ab*, « maison du père ». « La parenté par les femmes est tout ce qu'il y a de plus opposée au génie sémitique. Le parent par excellence, c'est l'oncle paternel, le frère du père, dont le nom revient si souvent dans les noms propres arabes. C'est le même mot qui en hébreu désigne le peuple, la tribu, les gens de même race » (2).

Le fait que le terme technique *çarah* צרה, « rivale », se retrouve en arabe, en araméen, en hébreu, établit que la « rivale » existait dès avant la séparation des Sémites primitifs. Donc le mari était le maître, donc pas de matriarcat, car la femme, maîtresse de famille, n'aurait pas toléré de rivale (3).

A noter aussi le rôle secondaire que les déesses tiennent dans le panthéon sémitique (4).

Le mari peut répudier sa femme, la femme ne peut point

1. *Gen.*, XXV, 8, 17 ; XXXV, 29 ; XLIX, 33 ; *Nombres*, XX, 24 ; XXVII, 13 ; XXXI, 2 ; *Dt.*, XXXII, 50 ; *Lév.*, XXI, 1-4. Voir Wellhausen, *l. c.*, p. 479 et suiv.

2. M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (Paris, 1903), p. 114.

3. Paul de Lagarde, *Mitteilungen* (1887), II, p. 77.

4. Cf. Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens and Assyriens*, p. 99. — Le Talmud dit : « Seule la famille du père est appelée famille et non celle de la mère » (*Baba bathra*, 109 b).

renvoyer son mari. Le premier-né du père a une double portion de l'héritage (*Dt.*, XXI, 17). En hébreu, *schakal*, « être privé d'enfant », se dit aussi bien du père que de la mère; cf. *Gen.*, XXVII, 45; XLIII, 14.

La femme est, à l'origine, privée de toute vocation successorale; elle fait même partie de l'héritage (II *Sam.*, XV, 21) (1). Et si, plus tard, les filles sont appelées à hériter, c'est seulement lorsqu'il n'y a pas de fils, et si elles ne peuvent se marier en dehors de leur tribu, c'est que le législateur se préoccupe de maintenir rigoureusement la répartition des patrimoines (2).

L'endogamie se pratiquait concurremment avec l'exogamie (3). On favorisait les mariages entre cousins : on épousait de préférence la « bint-'amm », fille de l'oncle paternel, à ce point qu'on appelait l'amante « bint-'amm » et le beau-père « 'amm », lors même qu'il n'existait pas de lien de parenté (4). Et si l'on objecte avec Wilken (5) que précisément en matriarcat la parenté paternelle ne compte pas, que donc ces unions sont exogames, nous demanderons : pourquoi alors la *préférence* accordée aux mariages entre cousins en ligne paternelle? et nous ferons observer que Jacob épouse les filles de son oncle *maternel*, ce qui est bien un exemple d'endogamie!

Stade a donc raison de dire : « La position du père et du premier-né proteste contre l'hypothèse que la descendance aurait été réglée d'après la mère » (6). Nous conclu-

1. Cf. I *Rois*, II, 13 et suiv.

2. Dans les mariages où la femme recevait en dot un bien-fonds, les fils qui héritaient de la mère rentraient dans la tribu de leur mère, c'est-à-dire de leur grand-père maternel (I *Chr.*, II, 34 et suiv.). Jaïr reçut 23 villes en Galaad, parce que sa mère était fille du manassite Makir (*Nombres*, XXXII, 41; *Dt.*, III, 14; I *Chr.*, II, 21). Les fils d'un prêtre qui avait épousé une fille du galaadite Barzillaï s'appellent fils de Barzillaï (*Ezra*, II, 61; *Néh.*, VII, 63). Sur le cas des filles de Celofcad, voir *Nombres*, XXXVI, 6-9.

3. *Gen.*, XXIV, 4; XXIX, 19; *Juges*, XIV, 3, etc. Pour les Arabes, voir W. Rob. Smith, *Kinship*, pp. 82, 138, 164.

4. Wellhausen, *l. c.* p. 436.

5. *Das Matriarchat*, p. 53.

6. *Geschichte des Volkes Israel* (Berlin, 1889), p. 408

rons qu'il n'y a pas lieu d'admettre que les Hébreux aient pratiqué le matriarcat (1).

Cette conclusion se renforce, si l'on considère la condition de la femme dans la haute antiquité israélite. Nous en avons touché un mot plus haut, nous allons maintenant l'examiner plus en détail.

CONDITION DE LA FEMME

La plupart des peuples de l'antiquité considéraient la femme comme inférieure à l'homme.

1. Quelques rares savants ont prétendu retrouver des traces de polyandrie chez les Sémites. Ils citent Strabon (16, 4, 25) qui dit des habitants de l'Arabie méridionale : « Tous les parents ont leurs biens communs sous l'autorité du plus ancien. Tous ont une seule femme, celui-là a accès auprès d'elle qui se présente le premier et qui place son bâton devant la porte de sa tente. Elle passe la nuit avec le plus ancien. Tous sont frères. Ils ont commerce aussi avec leur mère ». Cf. Hérodote 4, 172. Ammien-Marcellin (XIV, 4) parle de mariages temporaires chez les Arabes. Il s'agit des unions connues dans l'Islam sous le nom de *nikah al mota*, union de jouissance. Bochari, III, 206, parle de quatre formes de mariage du temps de la djâhiliya (ignorance). Ed. Glaser (*Beilage zur Muenchener Allgemeine Zeitung*, 6 déc. 1897) affirme l'existence de la polyandrie chez les Sabiens. Hugo Winckler (dans *Zeitschrift fuer Ethnologie*, Berlin, 1898, p. 29) tire argument d'une inscription minéenne et du nom A'hab = frère du père. Or, en régime de polyandrie, les fils peuvent avoir commerce avec la femme du père et donc devenir frères du père. De même, on rencontre, pour le nom d'une fille du roi assyrien Sargon, A'hat-abi-sha = sœur, c'est-à-dire épouse du père. On trouve אחבוה, « frère de la mère », sur une gemme (de Vogué, *Mélanges arch.*, tab. 5, 9, p. 112 = M. A. Lévy, *Siegel u. Gemmen*, tab. 1, 11, p. 14). Comme LXX, I *Chr.*, IV, 2, a Ἀχειμεί ou Ἀχειμαί pour אחומי, ce mot pourrait être l'équivalent de אחו אבי, « frère de la mère ». On rencontre encore אחתבו = אחת אבוה, « sœur de son père », sur la stèle de Sakâra, de 482 avant l'ère chrétienne.

En vérité, ces données sont trop maigres pour en inférer une polyandrie primitive chez les Sémites. Les textes allégués nous mettent en présence d'unions libres comme il en a toujours existé. D'ailleurs, dit J. Deniker, « il n'existe pas sur la terre de populations pratiquant la « promiscuité déréglée » et les témoignages de l'histoire se réduisent à trois ou quatre textes d'Hérodote, de Strabon et de Solin, dont l'interprétation n'est rien moins que persuasive..... La longue liste des peuples pratiquant

Trois raisons, semble-t-il, expliquent cette infériorité : 1. La femme est plus faible que l'homme, elle est donc moins apte à soutenir la lutte du clan et de la tribu contre les ennemis, alors que le clan et la tribu sont toujours sur le pied de guerre. De là vient, par exemple, qu'on tue les mâles et qu'on laisse subsister les femmes (*Nombres*, XXXI, 7 ; *Dt.*, XX, 13, etc.). 2. La nature des relations sexuelles entraîne un affaiblissement de l'homme, car la perte de la semence virile emporte dépression et enlève à l'individu une partie de ses moyens dans la concurrence vitale. 3. Les rapports avec la femme communiquent une impureté qui rend impropre aux pratiques du culte. Au moment de la proclamation du Décalogue, Moïse dit au peuple : « Tenez-vous prêts pour le troisième jour ; n'approchez point d'une femme » (*Ex.*, XIX, 15 ; cf. *Lév.*, XV, 16-18) (1).

On comprend que sous l'empire de pareilles conceptions la femme israélite n'ait pas été placée sur un pied d'égalité avec l'homme, quoiqu'elle ait joui de bonne heure d'une grande liberté.

La femme primitivement fait partie de l'héritage (*Gen.*, XXXV, 22 ; XLIX, 4) (2). Il ne saurait donc être question pour elle du droit d'hériter (3).

Le mari peut répudier sa femme avec une grande facilité (4). D'une façon générale, les liens du mariage sont

la promiscuité, donnée par Lubbock, diminue à mesure que l'on connaît mieux ces peuples », *Races et peuples de la terre* (Paris, 1900), p. 273. Cf. Sumner Maine, *Etudes sur l'ancien droit et la coutume primitive* (1884), p. 255 et suiv. « Das ist Entartung, nicht Art », dit justement Paul de Lagarde, *Mitteilungen*, II, p. 68. Pour ce qui est des noms « frères de la mère », « sœur de son père », etc., ils n'expriment que des sentiments de tendre attachement.

1. Cf. *Lév.*, XII, 4 et suiv. ; XXII, 3 et suiv. ; *Dt.*, XXIII, 11. Voir Crawley, « Sexual Taboo », in *The Journal of the anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (1894), pp. 228 et suiv., 442 et suiv. Voir plus loin Relations et tabous sexuels.

2. Cf. II *Sam.*, III, 7, 8 ; XVI, 20 ; I *Rois*, II, 13 et suiv.

3. Voir plus loin sur les Successions.

4. Voir plus loin sur la Répudiation.

très lâches. Saül reprend à David sa fille Mikal qu'il lui avait donnée pour épouse, et il la marie à Palti (I *Sam.*, xxv, 44) ; plus tard, David envoie des messagers à Isboseth, fils de Saül, pour qu'il lui restitue sa femme Mikal : « Isboseth envoya pour la faire ramener de chez le mari, de chez Paltiel, fils de Laïsch. Son mari l'accompagna en pleurant et la suivit jusqu'à Ba'hourim » (II *Sam.*, III, 14-16).

La naissance d'un fils est saluée avec une joie qu'on ne témoigne pas pour une fille. « La sage-femme lui dit : « Ne sois pas inquiète, *c'est encore un fils* qui t'arrive » (*Gen.*, xxxv, 17). Hanna fait cette prière : « Iahvé-Cebaoth, si tu daignes considérer l'affliction de ta servante, te souvenir d'elle et ne point l'oublier, si tu donnes à ta servante un *enfant mâle...* » (I *Sam.*, I, 11) [1]. Seul le premier-né mâle est consacré à Dieu (*Ex.*, XIII, 12-15) ; la femme n'est pas reçue à remplir les fonctions sacerdotales. L'impureté de l'accouchée est plus longue pour un enfant du sexe féminin que du sexe masculin [2] (*Lév.*, XII, 2-6).

Tandis que l'homme de vingt à soixante ans est estimé à une valeur de 50 sicles d'argent, la femme n'en vaut que 30 (*Lév.*, XXVII, 3 et suiv.).

Le mari est le possesseur, *baal* (*Ex.*, XXI, 3, 22 ; II *Sam.*, XI, 26), le seigneur et maître, *adôn* (*Gen.*, XVIII, 12 ; I *Rois*, I, 17, 18). La femme, en s'adressant à son mari, l'appelle « mon maître » (*Gen.*, XVIII, 12). « L'Eternel dit à la femme : « J'aggraverai tes labeurs et ta grossesse, c'est dans la douleur que tu mettras tes enfants au monde. La passion t'attirera vers ton époux, et *lui te dominera* » (*Gen.*, III, 16).

1. Cf. I *Sam.*, IV, 20 ; *Jér.*, XX, 15. Le *Coran*, XVI, 60, dit : « Si on annonce à quelqu'un d'entre eux la naissance d'une fille, son front se rembrunit et il s'afflige profondément. »

2. Dans la croyance des anciens, l'accouchement d'une fille était plu douloureux et plus long l'état de faiblesse succédant à ces couches ; voir Ewald, *Altertuemer des Volkes Israël* (Goettingue, 1839), II, 490 ; Knobel, *Exodus und Leviticus* (Leipzig, 1857), p. 466 ; cf. *Talmud Nidda*, 31 a.

La femme suit la condition du mari. Le prêtre ne peut se rendre impur pour sa sœur qu'autant qu'elle n'est pas mariée (*Lév.*, XXI, 1-3 ; *Ez.*, XLIV, 25) [1]. Le mari peut annuler les vœux de sa femme (*Nombres*, XXX, 4 et suiv.) ; le père ceux de sa fille (*ib.*). Dans les différentes formalités du mariage, de la répudiation, du lévirat, du déchaussement, c'est le mari qui est la partie active, tandis que la femme subit.

Suivant Josèphe (*Antiq.*, IV, VIII, 15), « les femmes ne rendront pas témoignage, à cause de la légèreté et de la témérité de leur sexe ». La Bible ne renferme aucune disposition qui tende à récuser le témoignage de la femme ; mais le Talmud (*Schebouoth*, 30 a) enseigne que les femmes ne peuvent pas témoigner [2].

Dans le Décalogue de *Ex.*, XX, 17, il est dit : « Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain ; tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne... » *Maison* est ici nom collectif : femme, esclaves, animaux forment ensemble le contenu du concept de maison. Le Décalogue du *Dt.* (V, 18), au contraire, met la femme à part et au premier rang, et il emploie un autre verbe [3] : « Ne *convoite* point la femme de ton prochain ; ne *désire* pas la maison de ton prochain, son champ, son serviteur... » Il y a donc progrès dans la condition de la femme de la rédaction d'un document à l'autre.

Toutefois, comme nous le faisions remarquer plus haut, la femme jouit de bonne heure d'une assez large indépen-

1. Il est à noter que dans l'énumération des proches pour lesquels le prêtre peut se rendre impur, il n'est pas question de l'épouse (*Lév.*, XXI, 1-4 ; *Ezéch.*, XLIV, 25).

2. Pourtant dans certains cas la Bible admet le témoignage de la femme : pour le fils rebelle il faut le témoignage du père *et* de la mère (*Dt.*, XXI, 20) ; pour la jeune fille calomniée le père *et* la mère interviennent (*Dt.*, XXII, 15).

3. Pour la femme il y a תחמד, pour le reste תתאוה.

dance ; et, plus nous avançons, plus sa condition s'améliore.

Nous ne rencontrons pas trace en Israel du *jus primæ noctis* ni de la coutume, familière aux Arabes, de mettre à mort les enfants du sexe féminin (1), ni de l'usage d'offrir sa femme à l'hôte.

L'homme et la femme sont également à l'image de Dieu (*Gen.*, I, 27). En hébreu, les termes qui désignent « homme » et « femme » (*isch* et *ischah*), « fils » et « fille » (*bên* et *bath*), « frère » et « sœur » (*a'h* et *a'hoth*), proviennent des mêmes racines. Avant de conclure le mariage, on consulte la jeune fille (*Gen.*, XXVI, 34, 35, 55-59) (2).

La femme avait sa tente ou ses appartements à elle (*Gen.*, XXIV, 28, 67) (3). Mais point de gynécée, où elle fût jalousement parquée sans relations avec le dehors (4). Les jeunes filles et les femmes se mêlaient à la société des hommes (*Ex.*, XXI, 22 ; *Dt.*, XXV, 11). Abigaïl, sans consulter son mari, va trouver David (I *Sam.*, XXV, 18 et suiv.) (5). La femme de Manoé se rend seule dans les champs, où elle s'entretient avec un homme (*Juges*, XIII, 9, 11 ; cf. I *Rois*, XVII, 18). Mikal fait des reproches très vifs au roi David (II *Sam.*, VI, 20). La Sunnamite refuse de donner des explications à son mari (II *Rois*, IV, 22, 23) (6) ; elle se rend auprès du prophète Elisée sur le

1. Voir Zahmahsari et Baïdawi sur le Coran, 6, 141 et 81, 8 ; H. A. Harper, *The Bibel and modern Discoveries* (Londres, 1891), p. 72.

2. Le Talmud admet le *mioûn*, le refus de la jeune fille mineure. Voir plus loin.

3. Cf. XXXI, 33 ; *Juges*, IV, 17 ; II *Sam.*, XIII, 7 ; I *Rois*, VII, 8 ; IX, 24 ; *Ruth*, I, 8 ; *Cant.*, III, 4. — De là l'expression « venir auprès de la femme » = cohabiter.

4. Cf. N. Klugmann, *Vergleichende Studien zur Stellung der Frau im Altertum* (Vienne, 1898) ; Grace Aguilar, *Les femmes d'Israel*, trad. A. Marsden (Paris, 1900).

5. Cf. II, *Sam.*, XIV, 1 ; XX, 16 ; I *Rois*, XIV, 4.

6. Dans II *Rois*, IV, 8-17, il est question d'une *ischa ghedôlah*, d'une femme riche, de grande famille ; c'est elle qui commande. Elle retient Elisée, met une chambre à la disposition du prophète quand il est de passage, a une conversation avec l'homme de Dieu. Cf. II *Rois*, VIII, p. 2 et suiv.

Carmel (*ib.*, 24-28). Jaël s'avance vers Sisara et lui offre l'hospitalité (*Juges*, IV, 18). Dina, fille de Jacob, « sort pour voir les filles du pays » (*Gen.*, XXXIV, 1). Ruth se promène seule dans les champs, parle avec les moissonneurs et avec Boaz. « Et elle s'en alla donc et entra dans un champ et glana derrière les moissonneurs..... Et Boaz dit au serviteur qui dirigeait la moisson : « Quelle est cette jeune fille ? » Et il répondit : « C'est une jeune Moabite, revenue avec Noémi du pays de Moab ; et elle nous a dit : « Permettez-moi de glaner et de ramasser quelques poignées derrière les moissonneurs... » Et Boaz dit à Ruth : « Ecoute, ma fille, ne va pas glaner dans un autre champ... » (*Ruth*, II, 3, 5-8) (1). Saül et son serviteur sont à la recherche de Samuel : « Et comme ils montaient par le coteau qui mène à la ville, ils rencontrèrent des jeunes filles qui sortaient pour puiser de l'eau, et ils leur dirent : « Le voyant n'est-il pas ici ? » Et elles répondirent : « Il y est ; le voilà devant toi ; hâte-toi... » (I *Sam.*, IX, 11-13).

Les femmes prenaient part aux manifestations et aux fêtes publiques. Après le passage de la Mer Rouge, Miriam la prophétesse agite un tambourin et toutes les femmes la suivent avec des tambourins et des flûtes, et elles chantent : « Célébrez l'Eternel, car il s'est révélé avec éclat ; il a précipité dans la mer coursier et cavalier » (*Ex.*, XV, 20, 21). La fille de Jefté sort à la rencontre de son père avec des tambourins et des flûtes (*Juges*, XI, 34). Après le combat singulier où périt Goliath, il sortit des

1. L'histoire de Ruth est caractéristique des mœurs bibliques. Boaz est *goel* (voir plus haut). Il se sent une vive inclination pour Ruth ; mais il sait qu'il existe un plus proche parent, qui a le droit d'épouser Ruth avant lui. Ce n'est que sur le refus de ce parent que Boaz se marie avec elle. Il bénit la jeune fille de ce qu'elle ne songe pas à épouser un homme plus jeune, mais se préoccupe uniquement de remplir son devoir pour perpétuer le nom de son mari défunt. Quand Ruth s'en allait de nuit vers la grange et se couchait aux pieds de Boaz, elle ne commettait rien de répréhensible ; elle n'agissait ainsi que par respect de la Loi : elle invitait le goël à user de son droit, bien mieux, à remplir son devoir (*Ruth*, III, 5-11).

femmes de toutes les villes d'Israel, chantant et dansant au devant du roi Saül, avec des tambours, des hymnes de triomphe et avec des cymbales ; et ces femmes répétaient en refrain : « Saül en a battu mille et David dix mille » (I *Sam.*, XVIII, 6, 7)(1). De même, elles s'associaient au deuil et faisaient le métier de pleureuses (*Jér.*, IX, 17 ; II *Chr.*, XXXV, 25).

Lors des fêtes religieuses, les femmes, quelle que fût leur condition, avaient leur part des réjouissances (*Dt.*, XVI, 11, 34). Les femmes prenaient leur repas en commun avec les hommes (I *Sam.*, I, 8 ; *Job*, I, 4 ; *Ruth*, II, 14).

Elles étaient admises à faire valoir leurs droits. Les filles de Celofcad s'en viennent elles-mêmes toutes quatre devant Moïse, devant Eléazar le pontife, devant les chefs et devant toute l'assemblée, pour faire régler la question de l'héritage des filles. On les écoute attentivement et on reconnaît le bien-fondé de leurs revendications (*Nombres*, XXVII, 1-7).

On accorde à certaines femmes l'intelligence, la valeur morale et l'autorité des prophètes. Miriam, sœur d'Aaron et de Moïse, est prophétesse (*Ex.*, XV, 20) ; Débora rend la justice (*Juges*, IV, 4) (2) ; elle dit d'elle-même : « Les bourgs n'étaient plus habités en Israël, jusqu'à ce que je me sois levée, moi Débora, pour être une mère en Israël » (*ib.*, V, 7). Le grand-prêtre 'Hilqia et les ministres du roi Josias vont consulter 'Houlda (II, *Rois*, XXII, 14). Joab a recours aux bons offices d'une femme « avisée » de Tekoa, pour opérer la réconciliation entre David et Absalon. Cette femme se rend auprès du roi, avec qui elle a un long entretien (II *Sam.*, XIV, 1-20). Lorsque Sébah, fils de

1. Voir encore *Ps.*, LXVIII, 26 ; *Jér.*, XXXI, 4 ; II *Sam.*, XIX, 35.

2. « En ce temps-là, Débora, une prophétesse, femme de Lappidôth, jugeait Israel. Elle se tenait sous un palmier, entre Ramah et Béthèl, dans la montagne d'Ephraïm et les enfants d'Israel montaient vers elle pour être jugés ». — Se rappeler aussi les sages-femmes des Hébreux, Sifra et Phoua, à qui le pharaon ordonne de faire mourir les enfants mâles et qui n'exécutent pas l'ordre du roi (*Ex.*, II, 1 et suiv.) : tous exemples qui prouvent que la femme israélite osait vouloir.

Bicri, se révolte contre David, Joab est chargé de réprimer l'insurrection. Il assiège Sébah dans Abêl et il sape la muraille pour la faire tomber. « Alors une femme avisée s'écria : « Ecoutez ! dites à Joab d'approcher que je lui parle ». Le général arrive, et la femme lui dit : « Il aurait fallu commencer par des pourparlers, c'est-à-dire interroger les habitants d'Abêl, et on eût ainsi tout terminé. Je suis une des plus paisibles entre les villes fidèles d'Israël ; et tu voudrais détruire une ville qui est une métropole d'Israël ! Pourquoi renverserais-tu l'héritage de l'Eternel ? » Joab lui répondit : « Dieu me garde de détruire et de ruiner ! Livrez-moi Sébah le factieux, et je me retirerai. » Et la femme dit à Joab : « Eh bien ! on va te jeter sa tête pardessus la muraille. » Cette femme vint donc vers tout le peuple et lui donna de sages conseils ; et on trancha la tête à Sébah et on la jeta à Joab. Là-dessus celui-ci s'en retourna vers le roi à Jérusalem » (II *Sam.*, XX, 15-22).

Le mari se montre plein d'égards pour sa femme. « Abram dit à Saraï : Ta servante t'appartient, agis envers elle comme bon te semble » (*Gen.*, XVI, 6). Rébecca exprime sa volonté et Isaac y défère. « Et Rébecca dit à Isaac : « La vie m'est devenue insupportable à cause de ces Héthéennes ; si Jacob se cherche une compagne parmi ces femmes-là, à quoi bon vivre ? » — Et Isaac appela Jacob, le bénit et lui fit cette recommandation : « Ne prends point femme parmi les filles de Canaan » (*Gen.*, XXVII, 46). Jacob s'explique longuement sur sa conduite avec Rachel et Léa (*Gen.*, XXXI, 4-16). Voyez la tendresse avec laquelle Elkana parle à 'Hanna. « Pourquoi pleures-tu et pourquoi ne manges-tu point ? pourquoi es-tu si malheureuse ? Est-ce que je ne vaux pas pour toi plus et mieux que dix fils ? » (I *Sam.*, I, 8). Manoé, père de Samson, prie le Seigneur et dit : « Seigneur, que l'homme de Dieu vienne encore vers *nous*, et qu'il *nous* enseigne ce que *nous* devons faire de l'enfant, quand il sera né ». (*Juges*, XIII, 8). Ce n'est pas le langage d'un mari des-

pote, aux yeux de qui la femme ne compte pour rien.

Au reste, la femme a un vif sentiment de sa dignité. Rachel et Léa sont outrées que leur père « les ait vendues comme si elles étaient des étrangères » (*Gen.*, XXXI, 15). Elle a, profondément imprimé au cœur, le sentiment de ses devoirs. Veuve, elle est dévouée à la mémoire de son mari, elle s'occupe de maintenir le nom du défunt à son patrimoine (II *Sam.*, XIV, 7). Si le défunt n'a pas laissé de postérité, elle attend que le lévir ou le goêl l'épouse, afin de sauver de l'oubli le nom de son premier mari (1).

Très souvent, c'est la femme qui donne le nom à l'enfant (*Gen.*, IV, 25 ; XVI, 11) (2). Elle peut adopter des enfants (*Ex.*, II, 10) ; Sara, Rachel, Lia adoptent les enfants issus de l'union de leur mari avec leurs esclaves.

Le mari respecte les habitudes religieuses de sa femme; Salomon permet à ses femmes d'origine étrangère de brûler de l'encens à leurs dieux et de leur offrir des sacrifices (I *Rois*, XI, 8).

Comme mère, la femme est placée au premier rang, elle jouit de la même vénération que le père (*Gen.*, II, 24) (3). Pour la condamnation du mauvais fils, il faut le témoignage du père *et de la mère* (*Dt.*, XXI, 20). On sait le rôle attribué aux « aïeules » d'Israël, Sara, Rébecca, Rachel et Lia. A la cour royale, la mère exerce une influence considérable, témoin Maakah, Jézabel, Athalie, Ne'houschtah. La mère, quand le mari est mort, prend la direction de la famille (*Juges*, XVII, 1 et suiv.) (4).

« Il y avait, dit Renan (5), des femmes maîtresses d'elles-mêmes, disposant de leurs biens, choisissant leur mari, accomplissant tous les actes d'une existence virile, y com-

1. Voir le chap. sur le *Lévirat*.

2. XIX, 37 ; XXI, 6; XXIX, 32; XXX, 6, 11, 15, 24; XXXV, 18; XXXVIII, 4 ; *Juges*, XIII, 24 ; I *Sam.*, I, 20.

3. *Gen.*, II, 24 ; *Ex.*, XX, 12; XXI, 15; *Lév* , XIX, 3; XX, 5. Il en était de même en Babylonie; voir Meissner, *Beitraege*, p. 14 ; Hommel, *Die semitischen Voelker und Sprachen* (Leipzig, 1883), I, p. 416.

4. *Ruth*, I, 6 et suiv. ; II *Rois*, VIII, 1-6.

5. *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 308.

pris le prophétisme et la poésie. Il en était de même chez les anciens Arabes. Les récits sur la vie des tribus avant l'islam mentionnent plusieurs Débora, cumulant les fonctions du chef et du poète. Les traits relatifs à ces héroïnes formaient une partie essentielle du cycle épique de la nation ».

Si des mœurs nous passons à la législation, nous constatons un vif souci de protéger et d'affermir la situation de la femme.

On s'applique à soustraire aux humiliations la plus pauvre des filles d'Israël. Si quelqu'un, réduit à la misère (1), vend sa fille comme servante, elle ne quittera pas son maître à la façon des esclaves (c'est-à-dire après six années de service). Si elle lui déplaît et qu'il ne la réserve point à lui-même, il la laissera s'affranchir (2) ; il n'aura pas la faculté de la vendre à des étrangers (à des non-israélites) après qu'il l'a déçue. Que s'il la destine à son fils, il la traitera comme on fait les jeunes filles (il doit l'établir comme si c'était sa fille) (3). S'il lui adjoint une autre femme pour son fils, celui-ci ne devra pas frustrer la première ni de sa part de nourriture (4) ni de son habillement, ni de l'amour conjugal. S'il ne procède pas à son égard de l'une de ces trois manières, savoir : l'épouser, la faire épouser par l'un de ses fils, ou accepter son affranchissement, elle s'en ira sans qu'elle ait rien à payer pour sa liberté (*Ex.*, XXI, 7-11) (5).

1. Cf. *Lév.*, XXV, 39.

2. Il permettra au père de la racheter, s'il a acquis l'argent nécessaire, ou, à défaut du père, à quelqu'un de sa famille.

3. Le père achetait une concubine à son fils devenu adulte ; celle-ci devait être traitée comme une fille de la maison.

4. Il n'y a pas simplement *lé'hêm*, pain, mais *schcêr*, viande, c'est-à-dire une bonne nourriture. — Chaque femme avait sa nuit que lui consacrait son seigneur et maître (*Gen.*, XXX, 10-16).

5. Le père ne peut disposer de sa fille qu'autant qu'elle est mineure. Au temps de la nubilité, le maître doit l'épouser ou la renvoyer.

Si l'esclave, au moment où il entre en service, est marié, sa femme n'est

Considérez la délicatesse qu'on recommande envers la femme captive. « Si entre les prisonniers de guerre tu aperçois une femme qui soit belle, et que, t'en étant épris, tu veuilles l'épouser, tu l'emmèneras chez toi ; elle se rasera la tête et se coupera les ongles (1), elle quittera les vêtements qu'elle avait dans sa captivité, elle demeurera dans ta maison et elle pleurera son père et sa mère durant un mois (2) ; puis elle deviendra ta femme. Au cas où elle ne te plairait pas, tu la renverras libre de sa personne, tu ne la vendras pas ni ne feras d'elle aucun trafic, après que tu l'auras humiliée » (*Dt.*, XXI, 10-15).

La loi protège la femme contre la calomnie. Lorsqu'un homme aura épousé une femme, qu'elle lui déplaira, et qu'il la diffamera dans son honneur, on procèdera à une enquête (3). S'il a menti, on lui infligera une punition ; on le condamnera à payer au père de la jeune fille 100 pièces d'argent, pour avoir essayé de déshonorer une vierge d'Israël ; elle sera sa femme et il ne pourra pas la renvoyer tant qu'il vivra (*Dt.*, XXIII, 13-19).

Le viol d'une fiancée est puni de mort (*Dt.*, XXII, 25-27). L'individu qui abuse d'une vierge, donne au père de la jeune fille 50 pièces d'argent (4), il est obligé d'épouser celle qu'il a violée et il ne peut pas la renvoyer (*Dt.*, XXII, 28, 29). Le séducteur doit épouser la jeune fille qu'il a

pas esclave (*Ex.*, XXI, 3) ; si son maître lui donne une femme, celle-ci et ses enfants restent au maître, alors que l'esclave recouvre sa liberté (*ib.*, 4). Il ne peut s'agir dans l'espèce que d'une femme non-israélite, puisque la jeune fille juive ne pouvait appartenir qu'au maître ou à son fils. Voir plus haut le chapitre sur L'*Esclave*.

1. Cf. *Lév.*, XIV, 8 ; *Nombres*, VIII, 7 ; II *Sam.*, XIX, 24.

2. *Ps.*, XLV, 11.

3. Le père ou le frère, ou, à leur défaut le plus proche parent prendra en mains sa défense. Le mari ne pourra pas répudier la jeune femme, si ce n'est pour une grande cause qui ne puisse être contestée. Il recevra 39 coups de fouet et donnera 50 sicles (Josèphe, *Ant.*, IV, VIII, 23).

4. Il va sans dire que le père peut lui refuser sa fille comme le prouve la loi sur le séducteur ; cf. Josèphe, *ib.* — D'après la Tradition (*Sifré*, 118 b, *Ketouboth*, 39 b), l'amende n'est payée qu'au cas où le mariage n'a pas lieu.

séduite, mais il n'y est pas contraint, et il ne paie la somme fixée pour la dot des vierges que si le père refuse de lui accorder sa fille (*Ex.*, XXII, 16, 17).

Le législateur ne protège pas seulement la femme dans les droits de sa personne physique et de son honneur, mais il lui reconnaît une dignité juridique de plus en plus élevée.

La femme, d'abord exclue de toute succession, est admise à hériter dans certains cas [1]. Sans doute, le père peut annuler le vœu de sa fille et le mari celui de sa femme; encore est-il que la femme peut prendre un engagement de cette nature et que le père et le mari ne sont reçus à opposer leur *veto* que le jour même où ils ont connaissance du vœu. Quant à la veuve et à la répudiée, elles sont *sui juris* [2]. « Pour la femme, si elle fait un vœu au Seigneur ou s'impose une abstinence dans la maison de son père, pendant sa jeunesse, et que son père ayant connaissance de son vœu ou de l'abstinence qu'elle s'est imposée, garde le silence vis-à-vis d'elle, ses vœux, quels qu'ils soient, seront valables; toute abstinence qu'elle a pu s'imposer sera maintenue. Mais si son père la désavoue le jour où il en a eu connaissance, tous ses vœux et les interdictions qu'elle a pu s'imposer seront nuls. Le Seigneur lui pardonnera, son père l'ayant désavouée. Que si elle passe en puissance d'époux et qu'elle se soit soumise à des vœux ou à une promesse verbale qui lui impose une abstinence, si son mari l'apprend à une époque quelconque et garde le silence à son égard, ses vœux seront valables et les abstinences qu'elle s'est imposées subsisteront. Mais si le jour où il en a eu connaissance, son époux la désavoue, il annule par là le vœu qui la lie ou la parole de ses lèvres qui lui imposait

1. Voir le chapitre sur *Les Successions*.

2. La *yebamah*, veuve soumise au lévirat, devient *sui juris* par la mort du *yabam* (lévir) ou par la *haliçah* (déchaussement); voir *Talmud Qiddouschin*, 1 a.

l'abstinence ; et le Seigneur lui pardonnera. Quant aux vœux d'une veuve ou répudiée, tout ce qu'elle s'est imposé sera obligatoire pour elle... » (*Nombres*, XXX, 4-10 ; cf. *ib.*, 11-17).

La femme est appelée solennellement à entrer dans l'alliance de Iahvé (*Dt.*, XXIX, 9 et suiv.) [1]. Elle est admise à faire vœu de naziréat (*Nombres*, VI, 2) [2]. S'il est dit dans *Exode*, XXIII, 17 [3] : « Trois fois par an *tous les mâles* paraîtront devant le Seigneur Iahvé », ce texte ne saurait servir à prouver que la femme était exclue du culte, car, en l'espèce, il s'agit de déplacements, souvent longs et difficiles, auxquels la femme, pour de nombreuses et évidentes raisons, ne pouvait être obligée.

Le législateur s'ingénie à consolider l'union conjugale. Pour permettre au jeune ménage de s'assurer des ressources, de fortifier ses liens et de donner tous ses soins à la première couche, le nouveau marié est exonéré de tous impôts et corvées et dispensé du service militaire la première année de mariage. « Si quelqu'un a pris nouvellement femme [4], il sera dispensé de se rendre à l'armée et on ne lui imposera aucune corvée ; il pourra vaquer librement à son intérieur pendant un an et rendre heureuse la femme qu'il a épousée » (*Dt.*, XXIV, 5 ; cf. XX, 7).

Si, après la législation, nous interrogeons les moralistes, les prophètes, les poètes, nous constatons que l'idée de mariage et de contrat conjugal s'élève progressivement au plus haut degré de rigueur et de pureté. « Alors Iahvé-Elohim dit : » Il n'est pas bon que l'homme soit isolé ; je lui ferai une compagne qui lui soit assortie... Iahvé-Elohim organisa en une femme la côte qu'il avait prise à l'homme, et il la présenta à l'homme. Et l'homme

1. *Dt.*, IV, 9 ; VI, 7 ; XI, 19 ; XXXI, 12 ; *Jos.*, VIII, 35.

2. Le *nazir* est l'individu qui fait vœu de s'abstenir de vin et de boisson enivrante et de laisser croître librement sa chevelure.

3. Cf. *Ex.*, XXXIV, 23 ; *Dt.*, XVI, 16.

4. Une femme nouvelle pour lui, fût-elle veuve ou divorcée (*Sota*, 44 a).

dit : « Celle-ci, pour le coup, est os de mes os et chair de ma chair. Celle-ci sera nommée *Ischa* (littéralement : *hommesse*), parce qu'elle a été prise de *Isch* (homme). C'est pourquoi l'homme abandonne son père et sa mère, s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair » (*Gen.*, II, 18, 22-24) [1].

L'écrivain sacré estime donc : 1° Que le mariage est une institution divine ayant pour objet le bonheur ; 2° Que l'homme et la femme forment le complément nécessaire l'un de l'autre ; 3° Qu'ils ne font qu'un seul tout ; 4° Que la femme n'est pas l'esclave de l'homme mais son égale en dignité ; 5° Que le mariage ne doit point se rompre [2].

La notion d'égalité entre conjoints s'affermit. « En ce jour tu m'appelleras « mon mari » (*ischî*), tu ne m'appelleras plus « mon maître » (*baali*) » (*Osée*, II, 18). On « parle au cœur » de la femme, au lieu d'exercer sur elle une contrainte despotique (*ib.*, V, 16).

Le mariage est un contrat entre deux êtres égaux en droits, contrat sacré, car Dieu en est le témoin. « Iahvé est intervenu entre toi et la femme de ta jeunesse, à l'égard de qui tu as agi perfidement, bien qu'elle soit ta compagne [3] et la femme avec qui tu contractas alliance. N'est-elle pas l'ouvrage du même Dieu que vous ?... Conservez donc celle qui est un même esprit avec vous, et que nul ne méprise la femme de sa jeunesse ! Car Iahvé, Dieu d'Israël, a dit qu'il hait qu'on la renvoie et qu'on couvre son vêtement de violence... » (*Malachie*, II, 14-16) [4]. L'écrivain biblique ne croit pas pouvoir donner une idée plus forte et plus éclatante des rapports entre Dieu et son peuple qu'en les comparant à la pérennité du lien conjugal. « Je me fiance avec toi pour toujours ; je me

1. Cf. *Matth.*, XIX, 4-6.

2. Cf. M. Mielziner, *The Jewish Law of Marriage and Divorce* (Cincinnati, 1901), p. 15 et suiv.

3. *'haberteka* = ton amie, ta compagne, ton associée.

4. Cf, *Ezéch.*, XVI, 8 ; *Prov.*, II, 17 ; *Tob.*, VII, 16.

fiance avec toi en justice et en droiture, en grâce et en miséricorde... » (*Os.*, II, 21) (1).

Les poètes chantent en termes magnifiques l'amour conjugal. « Réjouis-toi (2) avec la femme de ta jeunesse, biche des amours, gazelle pleine de grâces. Enivre-toi sans cesse de ses charmes, sois sans cesse épris d'amour pour elle » (*Prov.*, V, 18, 19).

On connaît le portrait de la « femme forte », en l'honneur de laquelle l'auteur des Proverbes a tiré les plus beaux accords de sa harpe : « Heureux l'homme qui trouve une femme vaillante, elle est plus précieuse que les perles. En elle se repose le cœur de son mari, les biens ne lui feront point défaut. Elle le comble de bonheur sans lui causer aucune peine, tous les jours de sa vie. Elle se procure de la laine et du lin, et elle travaille d'une main allègre. Elle est comme un navire marchand qui des contrées lointaines rapporte sa cargaison. Elle se lève alors qu'il fait encore nuit, elle distribue les vivres à sa maison et la tâche à ses servantes. Elle médite de se procurer un champ et elle l'acquiert, du fruit de son travail elle plante un vignoble. Elle ceint de force ses reins et elle affermit ses bras ; elle estime que son lot est heureux. sa lampe ne s'éteindra pas pendant la nuit. Elle met la main à la quenouille et ses doigts tiennent le fuseau. Elle tend la main au pauvre, elle est secourable à l'indigent. Elle ne redoute pas la neige pour sa maison, car toute sa maison est vêtue de cramoisi. Elle se fait des tapis, son vêtement est de fin lin et de pourpre. Son mari est considéré aux portes lorsqu'il siège avec les anciens du pays. Elle tisse de la toile et la vend, elle fournit des ceintures au marchand. Elle est vêtue de vaillance et d'éclat, elle se rit du jour suprême. Elle parle avec sagesse,

1. *Is.*, LIV, 5, 6; LXII, 4, 5; *Jér.*, III, 1 et suiv.; *Ezéch.*, XVI, 8, 9; *Joël*, I, 8.

2. Cf. *Dt.*, XXIV, 5 : « Si quelqu'un a pris nouvellement femme,... *il réjouira* la femme qu'il a épousée ».

des conseils pleins de grâce siègent dans sa bouche. Elle surveille la tenue de sa maison, elle ne mange point le pain de la paresse. Ses enfants se lèvent et lui rendent honneur, son mari se lève et lui rend cet hommage : « Beaucoup de jeunes femmes sont vertueuses, mais toi tu l'emportes sur toutes. Mensonge que la grâce et vanité que la beauté ! La femme qui craint Dieu mérite seule des louanges. Récompensez-la du fruit de ses mains, exaltez en public ses œuvres ! » (*Prov.*, XXXI, 10 31).

La ligne tracée par les écrivains bibliques est encore accentuée par les docteurs. Ceux-ci s'appliquent à relever de leur mieux la condition de la femme. Ils enlèvent au père la faculté de vendre sa fille comme esclave-concubine (*Qidd.*, 69[a]). La fille séduite peut refuser d'épouser le séducteur, lors même que le père l'agréerait comme gendre (*Ketouboth*, 39). On interdit au père de marier sa fille mineure, de conclure le mariage avant que les jeunes gens se soient vus et qu'ils aient fait tous deux acte de consentement (*Qidd.*, 41). Si la jeune fille est majeure du premier degré (*naarouth*), elle peut se marier et ce qu'elle gagne lui appartient ; si elle est majeure du second degré (*bagrouth*), elle est complètement émancipée. Si la fille mineure hérite des biens de sa mère, c'est elle qui a l'usufruit de ces biens, et non le père (*Ketoub.*, 46). Les filles sont entretenues sur la succession du père jusqu'à ce qu'elles se marient (*ib.*, 52) ; à leur mariage, elles reçoivent un dixième sur la succession pour dot (*ib.*, 68). La communauté est tenue de fournir une dot d'au moins 50 zouz à l'orpheline pauvre qui se marie, et si la caisse est assez riche, la communauté lui doit une dot en rapport avec sa position. Si un orphelin et une orpheline demandent l'assistance, celle-ci passe avant celui-là, car le dénuement est plus pénible pour une femme que pour un homme. De même, on doit, pour le mariage, donner la préférence à une orpheline, attendu que le célibat est plus lourd à une femme qu'à un homme (*ib.*, 67). On doit

aimer sa femme comme soi-même et l'honorer plus que soi-même (*Yebamoth*, 62). « La femme s'élève avec le mari, mais ne s'abaisse pas avec lui » ; ce qui signifie que si la position du mari est supérieure à celle de la femme, elle doit être traitée comme les femmes de la famille du mari ; que si la femme est d'une famille plus distinguée, son mari lui doit les égards qu'on marque aux femmes dans sa famille à elle (*Ketoub.*, 48). Si le mari est paresseux ou prodigue, la femme peut garder devers soi le fruit de son travail, en renonçant à se faire nourrir par le mari (*ib.*, 58). Si le mari prend une seconde femme sans le consentement de la première, celle-ci peut exiger le divorce et le douaire (*Yebam.*, 65). Si la femme veut se séparer de son mari, on attend douze mois dans l'espoir qu'elle changera d'avis ; si elle persiste dans sa résolution, elle obtient le divorce (*Ketoub.*, 63). La veuve, outre ses biens personnels, reçoit un douaire. Elle a le droit de se faire entretenir sur la succession du mari, de rester dans l'habitation qu'elle occupait du vivant de son mari, d'avoir à son service le même personnel, les mêmes commodités, le même luxe (*ib.*, 103). Les filles orphelines ont le droit d'être nourries sur la succession chez leur frère ; si la mère, qui a le droit de garder ses filles avec elle, veut user de ce droit, les fils sont obligés de fournir à l'entretien de leurs sœurs chez leur mère (*ib.*, 102) (1).

Ainsi, à mesure que nous avançons dans l'histoire de la civilisation israélite, la condition de la femme s'améliore de plus en plus et s'élève dans le sens d'une plus haute dignité personnelle et sociale sous l'effet de la prédication prophétique et de la sollicitude des législateurs juifs. Nous avons là un remarquable exemple de la transformation des conceptions, des mœurs et des institutions sous l'empire de l'idée de religion éthique telle qu'elle s'élaborait dans les meilleures consciences d'Israël.

1. Cf. I. M. Rabbinowicz, *Législation civile du Thalmud*, I (Paris, 1880).

TYPES DE MARIAGE

Sous ce titre nous comprenons le mariage par capture, l'union dite sadiqa, la polygamie et la monogamie.

Nous trouvons des traces d'union par capture dans *Juges*, v, 30 : « Sans doute, ils enlèvent, ils partagent le butin, une jeune fille, deux jeunes filles par guerrier... » Les Israélites ayant juré que nul d'entre eux ne donnerait sa fille pour épouse à un Benjamite, les hommes de la tribu de Benjamin s'embusquent dans les vignes et enlèvent les jeunes filles de Silo sorties pour danser en chœur. (*Juges*, xxi, 17 et suiv.). Après la conquête d'une ville, on faisait périr les habitants mâles et l'on s'emparait des femmes (*Dt.*, xx, 10 et suiv.; xxi, 10-14). Ces derniers textes établissent que le mariage par capture était reconnu par la loi. Seulement le législateur s'efforce d'adoucir ce que l'antique coutume a de barbare, il ménage à la fois les sentiments familiaux et la dignité de la captive. Elle doit prendre le deuil et pleurer son père et sa mère, un mois entier. Alors seulement le mari peut s'approcher d'elle. Que si dans la suite elle cesse de lui plaire, il doit la laisser partir libre de sa personne et ne pas la vendre comme une esclave.

La Bible ne nous offre pas d'exemple de la *nikah al mouta* pratiquée chez les Arabes [1]. Dans cette forme de mariage, la femme contractait l'engagement d'être la compagne fidèle d'un individu, moyennant un certain prix, pour un certain nombre de jours. La paternité étant douteuse, la femme désignait comme père l'un des hommes

1. Marçais, *Des parents et alliés successibles en droit musulman* (Rennes, 1898), p. 27. — Les Liburnes ont leur femme en commun et élèvent tous les enfants jusqu'à l'âge de cinq ans. Puis ils les réunissent, cherchent les ressemblances et ainsi désignent les pères ; voir Bachofen, *Das Mutterrecht*, p. 11, 17, 20.

qui avaient eu commerce avec elle (1). L'enfant restait dans la famille de la mère ; il était désigné par le nom de sa mère.

Cependant nous rencontrons un mode d'union qui se rapproche de la nikah al mouta, c'est le mariage de *sadiqa*. Dans ce mariage, la femme demeurait auprès des siens et l'enfant était élevé dans le clan de la mère (*Juges*, VIII, 31 ; IX, 1 ; XIV, 5-9).

Mais le mariage par capture et celui dit sadiqa étaient des unions exceptionnelles. Généralement on négociait le mariage entre familles et généralement le mari avait sa femme ou ses femmes auprès de lui.

Nous venons de dire : « sa femme ou ses femmes » ; c'est qu'en effet les Hébreux pratiquaient la polygamie concurremment avec la monogamie.

Le rédacteur biblique tient pour la monogamie originelle. Avant Lamec la monogamie lui paraît avoir été de règle, puisqu'il relève comme nouveau, insolite, le procédé de Lamec (*Gen.*, IV, 19) (2). Caïn n'a qu'une femme (*Gen.*, IV, 17). Noé et ses fils n'ont qu'une femme (*Gen.*, VI, 18 ; VII, 7, 13 ; VIII, 16) ; de même Na'hor (*Gen.*, XI, 29), Lot (XIX, 16) ; Abraham n'a véritablement qu'une femme, Sara, tandis que Agar demeure la servante de Sara, qui dispose d'elle à son gré (*Gen.*, XVI, 1-6) ; de même Ismaël (XXI, 21) et Isaac, bien que Rébecca reste longtemps stérile (*Gen.*, XXV, 20, 21). Les fils de Jacob n'ont dû avoir chacun qu'une femme, en raison du petit nombre d'enfants qu'on indique (*Gen.*, XLVI, 8-24) (3).

En fait, c'est la polygamie qui domine dans les temps

1. A côté de la mère, on avait recours à des spécialistes qui attribuaient l'enfant au père d'après certains signes ; voir Wilken, *Le Matriarcat chez les anciens Arabes* (1884).

2. Abravanel (exégète et homme d'Etat judéo-portugais, né en 1437, à Lisbonne) déjà en a fait la remarque. — De même, le rédacteur de I *Chr.*, IV, 5, mentionne, pour la rareté du fait, semble-t-il, que Asch'hour, petit-fils de Juda, avait deux femmes.

3. De Juda on dit expressément qu'il n'avait qu'une femme (I *Chr.*, II, 3) ; de même, d'Ephraïm, fils de Joseph (I *Chr.*, VII, 23).

anciens, témoin Esaü (*Gen.*, XXVI, 34 ; XXVIII, 9), témoin Jacob (*Gen.*, XXIX, 20 et suiv.). Ce qui prouve l'existence ancienne de cette coutume, c'est qu'on parle couramment d'une *çarah*, d'une rivale (I *Sam.*, I, 6), d'une femme *aimée* qu'on oppose à la *détestée*. « Quand un homme aura deux femmes, l'une aimée, l'autre haïe... » (*Dt.*, XXI, 15-17). La צרה, *çarah*, c'était la femme prise après la première et à côté d'elle; en arabe *çarra* = donner à sa femme une compagne ; en assyr. *cerritu* = rivale ; לצרר = pour lui donner une rivale. Dans *Lévit.*, XVIII, 18, il est défendu d'épouser deux sœurs en même temps ; donc il est permis d'avoir deux femmes, pourvu qu'elles ne soient pas sœurs (1).

La polygamie se pratiquait surtout en cas de stérilité de la première femme. Elkana a épousé 'Hanna, et comme elle ne lui donne pas de descendant, il prend encore Penina (I *Sam.*, I, 2). Le plus souvent, la deuxième femme était une servante-concubine, une *amâh* (*Gen.*, XX, 17 ; XXI, 10 ; *Ex.*, XXI, 7 ; *Juges*, IX, 18). Elle était, en quelque sorte, déléguée par l'épouse véritable, qui regardait les enfants de sa servante comme siens. « Quand l'épouse était stérile, dit Pastoret, elle envoyait sa servante dans la couche nuptiale partager ses droits et lui prêter, si j'ose m'exprimer ainsi, toute sa fécondité » (2). Sara prie Abraham d'aller vers Agar, « peut-être, dit-elle, aurai-je des enfants par elle » (*Gen.*, XVI, 2) (3) ; de même Rachel veut avoir des enfants par Bilha (*Gen.*, XXX, 3) (4).

1. Voir Paul de Lagarde, *Mitteilungen* (1884), I, p. 125 et suiv.

2. *Moyse considéré comme législateur et comme moraliste* (Paris, 1788), p. 241.

3. Sara ne pousse Abraham à venir auprès d'Agar que lorsqu'elle ne peut plus espérer devenir mère » (*Gen.*, XVI, 1-3). Abraham a 86 ans quand naît Ismaël (*Gen*, XVI, 16) ; il a 100 ans quand naît Isaac (XXI, 5). Or l'année d'avant, lorsque le messager de Dieu annonce la prochaine grossesse de Sara, celle-ci s'en moque comme d'une impossibilité (*Gen.*, XVIII, 11-13).

4. Cette concubine était aussi bien israélite (*Ex.*, XXI, 7-11) que non-israélite ; Agar était égyptienne (*Gen.*, XVI, 1). Le terme de *piléghesch* qui qui sert à désigner la concubine n'est pas d'origine sémitique (comparez le

« Toutes ces femmes, dit Pastoret, étaient légitimes, et on a eu tort de penser qu'une seule d'entre elles mérita ce titre et que les autres, réduites à l'état de concubinage, n'eurent aucun lien conjugal. Dans plusieurs cas, il est vrai, comme lorsqu'on prenait parmi ses esclaves sa seconde ou sa troisième épouse, elles ne cessaient pas ordinairement de conserver une sorte de subordination et les fonctions de la domesticité... On les regardera, si l'on veut, comme des épouses d'un rang inférieur, et elles l'étaient en effet, mais elles n'en seront pas moins de véritables épouses dont la loi reconnaît les enfants, et qu'on ne peut plus renvoyer que par le secours ordinaire de la répudiation. » (Comparez *Gen.*, XXXV, 22 et XXXVII, 2).

La polygamie ne pouvait pas prendre une grande extension et ses mauvais effets devaient être enrayés, du moment qu'il fallait assurer à chaque femme nourriture, vêtement et amitié conjugale (*Ex.*, XXI, 10), que tous étaient cultivateurs et ne pouvaient amasser de grandes richesses. Certaines tribus semblent avoir été portées plus que d'autres à la polygamie, par exemple Issakar (I *Chr.*, VII, 4).

Les parents de la jeune fille faisaient de leur mieux pour que leur gendre n'épousât pas d'autres femmes, afin que la jeune fille ne subît aucune atteinte dans ses droits; cf. *Gen.*, XXXI, 50 : « Si tu outrageais mes filles, si tu associais d'autres épouses à mes filles... ».

Sauf Gédéon « qui eut 70 fils, parce qu'il eut plusieurs femmes » (*Juges*, VIII, 30; IX, 2), il n'y a guère que les rois, principalement pour multiplier leurs relations avec les grandes familles et pour étendre par là leur puissance, qui aient donné l'exemple d'une polygamie effrénée. David épouse Mical, fille de Saül (I *Sam.*, XVIII, 27), Abigaïl de Carmel (*ib.*, XXV, 39), A'hinôam d'Isréel (*ib.*, 43), Maacah fille de Talmaï, roi de Gessur (II *Sam.*, III, 3),

grec πάλλαξ, παλλάκις, παλλακή et le latin *pellex*); le terme équivalent en hébreu est *amah*, comme il résulte de la comparaison de *Juges*, VIII, 31, avec IX, 18.

'Hagghith, Abital, Egla (*ib.*, 4) ; et il prit encore des concubines et des femmes de Jérusalem, après qu'il fut venu de Hébron (II *Sam.*, v, 13 ; cf. I *Chr.*, xiv, 3). Salomon eut 700 femmes princesses et 300 concubines (I *Rois*, xi, 3 ; cf. *Cant.*, vi, 8) ; il gagna l'appui du roi d'Egypte, en épousant sa fille (I *Rois*, ix, 16). Roboam prit 18 femmes et 60 concubines (II *Chr.*, xi, 21) ; Abya eut 14 femmes (II *Chr.*, xiii, 21).

Ainsi les Hébreux ont pratiqué la polygamie pendant toute la période qui nous occupe. Toutefois, si haut que nous remontions, la monogamie existe concurremment avec la coutume de posséder plusieurs femmes. L'exemple de Sara, ne voulant pas tolérer de rivale, nous montre que la femme, prenant conscience de sa dignité d'épouse et se sachant de même condition que son mari, devait contribuer à l'établissement progressif de la monogamie (1). Bientôt une préférence se marquera pour l'union d'un seul homme avec une seule compagne, et le moraliste déclarera : « L'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme et ils ne formeront qu'une seule et même chair » (*Gen.*, ii, 24). A mesure que nous avançons, la monogamie l'emporte de plus en plus et finit par devenir la règle générale (2). Il est curieux par exemple de voir dans le *Targoum de Ruth* l'excuse alléguée par le parent de Ruth pour ne pas épouser la jeune veuve (iv, 6) : « Je ne puis pas l'épouser, attendu que je suis déjà marié et qu'il ne m'est pas permis d'épouser une autre femme à côté de la première. Cela aigrirait la paix et le

1. « La monogamie, dit Starke, est le résultat de l'exigence de la femme d'être la première dans la maison du mari, de sorte que les autres femmes ne deviennent que ses maîtresses et soient inférieures à elle en honneur et en autorité. L'épouse dont la famille était de même condition que celle de l'époux n'accepte pas de se trouver subalterne dans la maison ». *La Famille dans les différentes sociétés* (Paris, 1899), p. 66.

2 Voir *Ps.*, CXXVIII ; *Eccl.*, IX, 9 ; *Prov.*, XXXI, 10 et suiv. ; *Sir.*, XXV, 1, 8, XXVI, 1, 12, 14 ; *Tob.*, I, 9 ; VII, 19 ; *Suz.*, 63 ; *Math.*, XVIII, 25 ; *Luc*, I, 5 ; *Apôtres*, V, 1 ; *Talmud Sabb.*, 25 b ; 118 b ; *Ketoub.*, 103 a, etc.

bonheur domestique. Mais toi, qui n'es pas marié, épouse-la ». Plus tard nous voyons des autorités rabbiniques déclarer que la première femme peut réclamer le divorce dès l'instant que le mari prend une autre femme (*Yeb.*, 64 a) (1).

RITES NUPTIAUX ET DROIT MATRIMONIAL

חתן, *'Hathan*, fiancé, gendre, allié du côté de la femme (II *Rois*, VIII, 27). Certains comparent le verbe « 'hathan » à l'arabe *'hatana* « circoncire », attendu qu'à l'origine la circoncision se serait pratiquée immédiatement avant le mariage ; d'autres le comparent à un autre verbe arabe qui signifie « unir ».

Du verbe « 'hathan » dérive *'hothèn*, beau-père (père de la femme) ; *'hothéneth*, belle-mère (mère de la femme) ; *hit'hathèn*, s'allier, en prenant la fille d'un autre ou en lui donnant sa fille (*Gen.*, XXXIV, 9 ; *Dt.*, VII, 3) ; *'hathounah*, mariage, noces (*Cant.*, III, 11).

כלה, *Kallah*, fiancée, bru, (de *kallal*, achever ?) : *kelouloth*, état de fiancée (*Jér.*, II, 2).

ארש, *Arass*, se fiancer (arabe : *arscha*, payer un prix et ainsi acquérir une jeune fille) ; *meôrassah*, fiancée (*Ex.*, XXII, 15 ; *Dt.*, XXII, 23, 25).

Le vocabulaire biblique n'a pas de terme spécial pour Mariage (2). « Epouser », c'est לקח אשה, *laqa'h ischah*,

1. A la fin du Xe siècle, le rabbin Gerson de Metz interdit la polygamie aux juifs d'Occident.

2. Le vocabulaire rabbinique, au contraire, a une riche terminologie pour les différentes phases des relations conjugales : *Schiddoukîn*, désigne la présentation et les négociations préliminaires ; *Eroussîn*, l'état de fiançailles ; *Qiddouschîn*, la consécration, de « qadasch », sanctifier, consacrer, « parce que, est-il dit dans le Talmud, l'acte de mariage a pour effet de réserver la femme au seul mari, de manière qu'elle apparaisse une chose sacrée, inviolable, aux yeux de tout autre » (*Qidd.*, 2 b) ; *Nissouîn* et *Liqou'hîn*, les noces ; *Ischouth* et *Zivoug*, l'état de mariage.

prendre femme ; בעל, *bâal*, prendre possession de la femme ; הושיב, *hôschib*, faire demeurer avec soi.

זכר, *zakar* (perforans), mâle ; נקבה, *neqébah*, (perforata), femelle.

איש, *îsch*, homme ; — אשה, *ischah*, femme.

אדון, *adôn*, maître ; בעל, *baal*, possesseur ; — בעלת בעל, *beoulath baal*, en puissance de mari.

גבר, *ghéber* (vigoureux), mari ; — גבירה, *ghebirah*, femme.

L'épouse est encore désignée par le mot שגל, *schêgal ;* mais ce mot ne se rencontre que pour des femmes de roi (*Ps.*, XLV, 19 ; *Néh.*, II, 6). L'épouse est appelée aussi חברת, *'habéreth*, compagne (*Mal.*, II, 14).

Les parties législatives de la Bible ne contiennent pas de dispositions sur les cérémonies et les formalités matrimoniales. Cérémonies et formalités étaient réglées par d'antiques usages (1).

Le mariage avait pour but la procréation et la multiplication de l'espèce (*Gen.*, I, 28) (2). Plus tard s'ajoute à cette obligation l'assistance mutuelle des conjoints (*Gen.*, II, 24 ; *Osée*, II, 8, 16, 21 ; *Mal.*, II, 14-16),

Le mariage était un acte d'ordre privé et purement civil, où le prêtre n'intervenait point.

On s'assurait la possession d'une femme en jetant son manteau sur elle (*Ruth*, III, 9 ; *Ezéch.*., XVI, 8). Chez les anciens Bédouins, pour marquer la prise de possession, un parent du fiancé lançait son manteau sur la jeune fille

1. Le Talmud a plusieurs traités où sont examinées tout au long les questions relatives au mariage : *Qiddouschin* (fiançailles et mariage), *Ketouboth* (douaire, dot, etc.), *Ghittin* (divorce), *Yebamoth* (lévirat et prohibitions matrimoniales), *Sota* (femme soupçonnée d'infidélité).

2. Cf. *ib.*, VIII, 17 ; IX, 1 ; XXXV, 11 ; Josèphe, *Contre Apion*, II, XXIV : « La loi ne connaît qu'une seule union, l'union naturelle avec la femme, et seulement si elle doit avoir pour but de procréer ». Le Talmud interdit d'épouser une femme stérile (*Yebamoth*, 61 b ; *Tocifta Yeb.*, 8, 4) ; il permet de répudier la femme qui au bout de dix ans n'a pas d'enfant (*Mischna Yeb.*, VI, 6).

et disait : « Personne ne te couvrira de son manteau, sinon tel et tel », et il prononçait le nom du fiancé (1). Comparez l'expression de *Dt.*, XXIII, 1 : « Il ne découvrira pas le pan du vêtement de son père. »

Primitivement, l'engagement était purement verbal ; on se liait par serment, au moyen d'un symbole d'alliance : Laban et Jacob dressent un monceau de pierres en témoignage de leur pacte (*Gen.*, XXXI, 44-50) (2). Plus tard, probablement à partir de l'exil, il y eut contrat écrit. Ragouël appelle Sarra sa fille et la donne à Tobie ; puis il prend une feuille, écrit un contrat et le scelle (*Tob.*, VII, 15, 16).

Le mariage commence avec les fiançailles. Les fiançailles ne sont pas une simple promesse, mais le premier acte de l'union conjugale. Les fiancés sont légalement mariés. Le fiancé est appelé gendre (*Gen.*, XIX, 4). La fiancée est qualifiée d'épouse : « David envoya des messagers à Isboseth, fils de Saül, pour lui dire : « Restitue-moi *ma femme* Mikal que je me suis acquise (erasti) » (II *Sam.*, II, 14). Dans *Dt.*, XXII, 23, la fiancée est dite « femme du prochain ». Etant réputée en puissance de mari, la fiancée adultère encourt peine de mort (comme aussi son complice), *Dt.*, XXII, 23 et suiv. Les fiançailles ne peuvent être rompues que par la mort de l'un des conjoints ou par un libelle de répudiation.

Quelle était la durée des fiançailles ? Comme Eliézer veut repartir le lendemain chez son maître, le frère et la mère de Rébecca lui disent : « Que la jeune fille reste avec nous quelque temps, au moins une dizaine de jours, en-

1. Cf. G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen* (Berlin, 1895), p. 58 ; *Altarabische Parallelen* (1897), p. 23. — Le Talmud connaît trois modes d'engagement : 1. *Kécef*, l'homme remet, en présence de deux témoins, une pièce de monnaie à la femme ; 2. *Schtar*, une convention écrite ; 3. *Biah*, la cohabitation charnelle. Les docteurs réprouvent énergiquement ce dernier mode (*Qidd.*, 12). Ni dans le Talmud, ni dans les écrits rabbiniques les plus anciens il n'est question de l'anneau nuptial. Les rabbins français et allemands du XIIIe siècle en parlent comme d'un usage établi ; voir *Toçafoth Qidd.*, 9 a.

2. Cf. *Ezéch.*, XVI, 8 ; *Mal.*, II, 14.

suite elle partira. » Mais Eliézer insiste pour retourner. On appelle Rébecca qui se déclare prête à partir immédiatement (*Gen.*, XXIV, 55-59). Samson s'est épris d'une fille des Philistins. Sur ses instances, ses parents négocient le mariage, et « quelque temps après » Samson est marié (*Juges*, XIV, 1-10) [1]. Suivant le Talmud, l'intervalle entre les fiançailles et le mariage est de douze mois pour une vierge, d'un mois pour une veuve [2].

C'était grande fête en Israël le jour des noces, de la *'hathounah*, lorsque le fiancé allait au devant de sa jeune compagne. Il portait le *peêr* (*Is.*, LXI, 10), coiffure d'apparat (*Ezéch.*, XXIV, 17, 23), se ceignait la tête d'une couronne (*Cant.*, III, 11 ; I *Macc.*, IV, 8).

Escorté d'amis [3] (*Juges*, XIV, 11 ; I *Macc.*, IX, 39), le *'hathan* se rendait chez la jeune épousée. Elle était vêtue de ses plus beaux atours (*Jér.*, II, 32 ; *Is.*, XLIX, 18) [4], voilée (*Gen.*, XXIV, 65 ; *Cant.*, IV, 1) [5], et ses cheveux étaient imprégnés d'onguents parfumés (III *Macc.*, VI, 15).

Il n'y avait pas de consécration religieuse officielle, *in conspectu ecclesiae*. Le père prenait sa fille par la main et la donnait au fiancé. « Et il appela sa fille Sarra, la prit par la main et la donna à Tobie pour femme, en disant : La voici ! prends-la selon la loi de Moïse et emmène-la auprès de ton père » (*Tob.*, VII, 13). Les proches et les amis accompagnaient les jeunes gens de leurs vœux de bonheur : « ... Que le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob soit avec vous ; qu'il préside à votre union

1. Cf. I *Sam.*, XVIII, 27.

2. *Ketoubôth*, 57 a.

3. *Merëim* ; en hébreu talmudique, *Schôsbenim*, garçons d'honneur.

4. Cf. *Is.*, LXI, 10 ; *Ps.*, XLV, 14, 15 ; *Apocalypse*, XIX, 8.

5. Comme la fiancée romaine, qui portait le *velum flammeum*. — De même, chez les Bédouins, un voile enveloppe la chevelure et le visage (G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen* (Berlin, 1895), p. 46. — Rébecca dit au serviteur : « Quel est cet homme qui marche dans la campagne à notre rencontre ? » Le serviteur répondit : « C'est mon maître. » Elle prit un voile et s'en couvrit (*Gen.*, XXIV, 65).

et vous comble de ses bienfaits » (*ib.*, 15). — « Et ils bénirent Rébecca et lui dirent : Chère sœur, sois la mère de myriades de générations et que ta postérité possède la porte de tes ennemis ! » (*Gen.*, XXIV, 60). Lorsque Boaz épouse Ruth, les anciens et le peuple s'écrient : « Veuille l'Eternel que la femme qui entre dans ta maison soit comme Rachel et comme Léa, qui, à elles deux, ont élevé l'édifice d'Israël... » (*Ruth*, IV, 11).

La nouvelle mariée, entourée de ses amies (*Ps.*, XLV, 15), quitte la maison paternelle. Ce sont sur le passage du cortège des cris de joie et d'allégresse (*Jér.*, VII, 34 ; XVI, 9 ; XXV, 10). Le cortège s'avance en grande pompe (I *Macc.*, IX, 36) ; on brûle des parfums (*Cant.*, III, 6) ; on chante, on danse, on fait retentir les cymbales et les tambourins (I *Macc.*, IX, 39). Souvent les amis du marié et les amies de la mariée vont à la rencontre les uns des autres (I *Macc.*, IX, 37 ; *Math.*, XXV, 1) (1). On mettait de la terre dans des paniers d'osier, on y jetait de l'orge, en disant aux jeunes mariés : « Croissez et multipliez comme cette orge qui pousse plus vite que les autres céréales » (*Talmud Aboda zara*, 8b).

D'ordinaire, c'est le fiancé qui donne le repas de noces : Samson organise un festin, « car ainsi les jeunes gens ont accoutumé de faire » (*Juges*, XIV, 10). D'autres fois, ce

1. Il n'est peut-être pas sans intérêt de comparer la cérémonie juive avec les cérémonies grecque et romaine. Ici trois moments : le 1er se passait devant le foyer du père (ἐγγύησις) ; le 3e, au foyer du mari (τέλος) ; le 2e était le passage de l'un à l'autre (πομπή). La vierge a le visage couvert d'un voile et porte sur la tête une couronne. La robe est blanche. On la précède en portant le flambeau nuptial. Dans tout le parcours, on chante un hyme religieux, l'*hyménée*. La jeune fille n'entre pas elle-même dans sa nouvelle demeure ; il faut que son mari simule un rapt. L'époux la soulève et lui fait franchir le seuil, en ayant soin que ses pieds ne touchent pas le seuil. L'épouse est mise en présence de la divinité domestique, elle est arrosée d'eau lustrale, elle touche le feu sacré. Puis les deux époux se partagent un gâteau, un pain, quelques fruits. Dans le mariage romain, il y a *traditio*, *deductio in domum*, *confarreatio*. Dans la confarreatio, les époux mangent ensemble un gâteau de fleur de farine *(panis farreus)* ; voir *La Cité antique*, p. 43-47.

sont les parents de la jeune fille qui reçoivent les invités (*Gen.*, XXIX, 22 ; *Tob.*, VIII, 20). On associe le plus de monde possible aux réjouissances. Laban réunit tous les gens de l'endroit (*Gen.*, XXIX, 22) ; Ragouël, à l'occasion du mariage de sa fille, organise une grande fête (*Tob.*, VIII, 18). Tout le long du cortège et du repas, les amis chantent les louanges des jeunes mariés et entonnent des épithalames en leur honneur. Le *Psaume XLV* est un chant nuptial (1) et le *Cantique des Cantiques* n'est probablement qu'un recueil d'épithalames. On propose des énigmes (*Juges*, XIV, 12) (2). La fête dure plusieurs jours, une semaine (*Juges*, XIV, 12, 17), quelquefois quinze jours (*Tob.*, VIII, 20).

1. Le psaume XLV est ainsi conçu :

« Dans mon cœur s'agite un beau discours, je dirai mes œuvres au roi, ma langue sera le burin d'un écrivain habile.

(S'adressant au marié) : « Tu es le plus beau des fils d'Adam, la grâce est répandue sur tes lèvres, aussi Dieu t'a-t-il béni à jamais. Attache ton glaive autour de tes reins, ô vaillant, ta gloire et ton honneur! Lance hardiment ton char pour la cause de la vérité, de la bonté et de la justice! Que ta droite t'enseigne les exploits audacieux! Tes flèches aiguisées abattront les peuples à tes pieds, elles frapperont au cœur les ennemis du roi. Dieu établira ton trône sur des fondements éternels, car ton sceptre est un sceptre de droiture. Tu aimes la justice et tu détestes le mal, c'est pourquoi Dieu a versé sur ta tête une essence de joie plus qu'il n'a fait pour les autres. La myrrhe, l'aloès et la casse parfument tes habits, au fond des palais d'ivoire les chants te réjouissent. Des filles de rois sont parmi tes parures, à ta droite est la reine resplendissante sous l'or d'Ophir.

(S'adressant à la mariée) : « Ecoute, ma fille, regarde, incline ton oreille! Oublie ton peuple et la maison de ton père. Le roi soupire après ta beauté. Il est ton maître, incline-toi devant lui. Fille de Tyr, les plus riches de ton peuple t'apportent leurs présents en hommage. La voilà qui arrive dans tout l'appareil de son éclat, la fille de roi ; elle est toute recouverte de broderies d'or. Sur des tapis brillants elle s'avance vers le roi, des vierges, ses compagnes, lui font cortège. Elles s'avancent avec des chants de réjouissance et d'allégresse vers le palais du roi.

(S'adressant de nouveau au marié) : « Tes fils seront assis sur le trône de tes pères, tu les établiras princes sur tout le pays. Je répèterai ton nom d'âge en âge, et, à mon exemple, les peuples te loueront à jamais! »

Dans les poèmes orientaux, les jeunes mariés sont communément comparés à un roi et à une reine.

2. La même coutume existait chez les Arabes ; voir G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen* (Berlin, 1895), p. 57.

Tantôt c'est le père qui introduit la jeune fille dans la chambre nuptiale, *'houppah* (*Ps.*, XIX, 6 ; *Joël*, II, 16), ou *'héder* (*Juges*, XV, 1). Laban, « quand le soir fut venu, prit Léa sa fille et l'amena à Jacob « (*Gen.*, XXIX, 23). Tantôt c'est la mère : « Après cela, Ragouël appela sa femme Edna et lui dit : Ma sœur, prépare l'autre chambre et conduis-y ta fille. Elle fit comme il lui avait dit » (*Tob.*, VII, 19). Tantôt c'est le fiancé lui-même : « Alors Isaac mena Rébecca dans la tente de Sara sa mère » (*Gen.*, XXIV, 67).

Le lendemain de la première nuit, les parents de la jeune fille se faisaient livrer le drap de lit, afin de pouvoir, le cas échéant, confondre les calomnies (*Dt.*, XXII, 14-17) (1).

Par le mariage, la *bethoulah*, vierge (2), devient *beoulath bâal*, en puissance de mari (*Gen.*, XX, 3 ; *Dt.*, XXII, 22) (3).

L'acte essentiel du mariage, c'est la conduite de l'épousée dans la *'houppah*, la chambre nuptiale, située dans la maison du mari, *deductio in domum mariti*. Cette cérémonie marque que désormais la femme est placée sous l'autorité maritale. Le mariage est pleinement consommé après la *copulatio carnalis*.

Les conditions de la validité du mariage étaient les suivantes : 1. l'âge requis ; 2. le consentement des personnes ayant le droit de puissance ; 3. le consentement des époux ; 4. l'obligation pour la fille héritière de se marier dans sa tribu paternelle.

1. Des coutumes semblables règnent encore en Syrie. Les amis du fiancé partent à la rencontre de la fiancée ; la fête dure sept jours ; on exalte les qualités des jeunes mariés et on expose les draps de la couche nuptiale. Voir Didot, *Notes d'un voyage au Levant en 1816* ; Wetzstein, dans *Zeit. d. morgl. Gesellsch.*, 1868, p. 106 ; Delitzsch, *Commentar zum Hohenlied.* p. 165 ; M. Kovalevsky, *Modern Customs and ancient Laws of Russia* (Londres, 1891), p. 43 et suiv.

2. Cf. II *Sam.*, XIII, 2 ; l'arabe *batala* = séparer, donc la bethoulah est celle qui vit isolée du contact de l'homme ; *bethoulim* = virginité (*Lév.*, XXI, 13).

3. Cf. le niphal *thibâel* (Prov., XXX, 23), « est épousée ».

Sur l'âge requis, l'Ecriture ne nous fournit aucune donnée précise. Na'hor se marie avant l'âge de 29 ans (*Gen.*, XI, 24); Arpaksad devient père à 35 ans, Séla'h à 30, Eber à 34, Péleg à 30, Reou à 32, Seroug à 30 (*ib.*, 12 et suiv.). Isaac a 40 ans, lorsqu'il épouse Rébecca (*Gen.*, XXV, 20); Esaü a le même âge, quand il s'unit à Judith (*ib.*, XXVI, 34); Joram, roi de Juda, meurt à 40 ans, laissant un fils de 22 ans; Amon, à 24 ans, laisse un fils de 8 ans; celui-ci devient père à 14 ans; Joachim, à 36 ans, a un fils de 18 ans. Ainsi, chose curieuse, à l'époque patriarcale, on se mariait tard, tandis qu'en des temps plus rapprochés de nous les mariages s'effectuent de bonne heure. « As-tu des fils, marie-les quand ils sont jeunes » (*Ecclésiastique*, VII, 23).

D'après le Talmud, l'âge convenable pour se marier est l'âge de 18 ans (*Aboth*, V, 21). Mais le mariage est considéré comme valable dès l'âge de la puberté, 13 ans pour les jeunes gens, 12 ans et six mois pour les jeunes filles (*Nidda*, 44). Primitivement, le père pouvait même marier sa fille avant qu'elle fût nubile. Cette coutume s'explique par la situation précaire où se trouvait réduite la fille orpheline d'une famille pauvre. Le père se préoccupait donc de lui assurer un protecteur le plus tôt qu'il pouvait. Il va sans dire que le mariage n'avait lieu qu'une fois atteint l'âge de la puberté.

D'ordinaire, on consulte les jeunes gens. « Alors ils dirent : « Appelons la jeune fille et consultons-la ». Et ils appelèrent Rébecca et lui demandèrent : « Veux-tu aller avec cet homme? » Et elle répondit : « J'irai » (*Gen.*, XXIV, 57, 58). Jacob épouse Rachel dont il s'est épris (*ib.*, XXIX, 20) (1). Esaü s'allie à une famille 'héthéenne contre le gré de ses parents (*ib.*, XXVI, 34, 35). Samson prend une fille des Philistins, au grand déplaisir de son père et de sa mère (*Juges*, XIV, 3) (2).

1. L'Ecriture signale encore d'autres mariages d'inclination, entre Elkana et 'Hanna (I *Sam.*, I, 5), entre Mikal et David (*ib.*, XVIII, 28), etc.

2. Cf. *Cant.*, I, 6.

Cependant, en raison du caractère absolu de la puissance paternelle dans la haute antiquité (1), il devait arriver que les jeunes gens fussent mariés sans leur consentement. Nous avons vu que le père pouvait marier sa fille, avant même qu'elle fût pubère. Il pouvait la vendre comme esclave-concubine (*Ex.*, XXI, 7). Nous voyons le père choisir d'autorité une femme pour son fils (*Gen.*, XXIV, 3; XXXVIII, 6). Des mariages se concluaient, sans que les jeunes gens se fussent vus, ainsi pour Isaac et Rébecca (*Gen.*, XXIV) (2). Eliézer négocie le mariage d'Isaac avec Laban et Bathuel, frère et père de Rébecca. « Voici Rébecca à ta disposition, disent-ils, prends-la et pars » (*ib.*, 51). La jeune fille n'est consultée que postérieurement.

Les docteurs s'élèvent contre la coutume de marier une fille avant l'âge de raison. L'illustre rabbin Abba Areka (III s. après l'ère chrét.) déclare immorale une pratique qui permet de marier un enfant incapable de donner son consentement (*Qidd.*, 41). On institue le *mioun*, « refus » de la jeune fille mineure : Si une jeune fille, orpheline de père, a été pendant sa minorité mariée avec son consentement par sa mère ou par ses frères, elle peut à l'âge de sa majorité (12 ans et demi) se séparer de son mari, sans qu'il soit besoin d'un acte de divorce. Elle comparaît devant le tribunal et fait sa déclaration de mioun, afin de pouvoir se remarier. Que si sa mère ou ses frères l'ont mariée contre son gré, le mariage est nul de plein droit (*Yebamoth*, 107 b). Dès l'instant que le consentement est jugé nécessaire, il va de soi que les idiots et les aliénés ne sont pas admis à contracter mariage (2).

Enfin, l'Etat intervenait dans le cas spécial de la fille héritière qu'il obligeait à prendre mari dans sa tribu paternelle, en vue d'empêcher l'aliénation du patrimoine (*Nombres*, XXXVI, 6).

1. Voir plus loin *De la puissance paternelle.*
2. Cf. Maïmonide, *H. Ischouth*, IV, 9.

L'erreur sur la personne n'annule pas le mariage, témoin l'attitude de Jacob devant la substitution de Lia à Rachel (*Gen.*, XXIX, 20 et suiv.). Malgré son indignation contre la supercherie de Laban et malgré son peu de sympathie pour Lia, Jacob ne réclame pas la rupture du mariage.

Les proches s'occupaient de la demande en mariage et des négociations [1]. Abraham donne mandat à Eliézer de choisir à Isaac une femme dans sa famille paternelle [2] (*Gen.*, XXIV, 4-8, 38). Rébecca court chez elle rapporter les paroles d'Eliézer (*ib.*, 28). Laban, frère de la jeune fille, engage les pourparlers (*ib.*, 29). Enfin, Laban et Bathuel accordent le mariage (*ib.*, 50, 51). Sichem charge son père de demander à Jacob la main de Dina (*Gen.*, XXXIV, 4, 6). Les fils de Jacob prennent en mains la cause de leur sœur (*ib.*, 7-17) [3]. Si le frère germain était consulté pour le mariage de sa sœur, c'était crainte que le père ne se

1. Les négociations préliminaires s'appellent en langage rabbinique *schidoukin* (plus tard, *thenaïm*, stipulations des dommages à payer en cas de rupture de la promesse de mariage). Si les deux parties sont d'accord pour rompre, elles sont quittes de tous dommages l'une envers l'autre. Si l'une des parties se trouve dans l'impossibilité de tenir ses engagements, l'autre est quitte ; voir *Schoul'han Arouk, Eben ha-Ezer*, §§ 40 et 51.

2. On choisit pour femme une jeune fille de condition égale, les mésalliances sont réprouvées (*Gen.*, XXIV, 3). La Hétéenne qu'épouse Esaü est « une amère affliction » pour Isaac et pour Rébecca (*ib.*, XXVI, 34, 35) ; cf. XXVII, 46 ; *Juges*, XIV, 3 ; Josèphe, *Antiq.*, IV, VIII, 23 : « On devra épouser, une fois en âge de se marier, une vierge libre et née de parents honnêtes... Des femmes esclaves ne pourront être épousées par des hommes libres, même si on y est vivement poussé par amour ; les bienséances, le souci et la dignité doivent triompher de la passion ».

On n'est pas insensible aux charmes physiques de la femme On a soin de nous apprendre que telle jeune fille est « extrêmement belle » (*Gen.*, XII, 14 ; XXIV, 16), « belle de taille et de visage » (*ib.*, XXIX, 17). Pourtant, c'est aux qualités morales qu'on attache le plus grand prix. Ce qu'on prise surtout chez la jeune fille, c'est l'empressement aimable, la sollicitude prévenante, la diligence affectueuse ; voir *Gen.*, XXIV, 14 et suiv. ; *Prov.*, XXXI, 30.

3. Cf. *Gen.*, XXI, 21 ; XXVII, 46 ; XXVIII, 1 ; *Juges*, XIV, 2 ; II *Sam.*, XIII, 20 ; *Tobit*, VII, 15.

laissât influencer par une de ses femmes qui, n'étant pas la mère de l'enfant, aurait pu faire contracter à celui-ci une union malheureuse (1). Ce sont Siméon et Lévi, frères germains de Dina, qui vengent l'injure dont elle a été victime (*ib.*, 25).

La présence des contractants n'est pas nécessaire. Ils peuvent se faire représenter par des tiers. Isaac ne conclut pas lui-même l'accord, c'est Eliézer qui s'occupe des négociations (*Gen.*, XXIV, 37 et suiv.).

Dans les différentes formalités, l'homme est la partie active, la femme observe une attitude passive. C'est l'homme qui couvre de son manteau celle qu'il choisit, c'est lui qui « prend » la femme, c'est lui qui donne la pièce de monnaie ou la convention écrite, c'est lui qui prononce la formule : « A présent, tu m'es consacrée » (*Qidd.*, 2b et 5b). Il y avait nullité, si le pronom possessif marquait possession de la part de la femme; par exemple, si le jeune homme disait : « Ecce ego sponsus *tuus* sim « ; il fallait : « Ecce uxor *mea* sis ».

En jetant son manteau sur une femme, on annonçait son intention de l'épouser. Mais ce geste ne suffisait pas pour donner la possession effective de la femme. On l'acquérait au moyen du *môhar*, somme d'argent ou prestation en nature (2).

Le mohar était-il attribué au père ou à la jeune fille? Aucun texte n'est formel.

Sichem, pour engager les fils de Jacob à lui accorder Dina, leur dit : « Imposez-moi un grand mohar et de nom-

1. Cf. Faure, *Le Mariage en Judée et en Egypte* (Valence, 1897), p. 36. Voir plus haut le goël.

2. En Suède, autrefois, le mariage était un consentement intervenant non pas entre les futurs époux, mais entre le père de la jeune fille et son futur gendre. Celui-ci lui payait le *mundr* ou don d'honneur fixé comme prix du mariage en présence de deux témoins et le mariage était conclu. Dans les Karpathes, le futur, un jour de foire, après s'être entendu avec les parents de sa fiancée sur le prix qu'il entendait payer sa femme, concluait le mariage. Voir Mollet, *Etudes de législations étrangères*.

breux présents » (*Gen.*, XXXIV, 12). Pharaon, en échange de Sara, comble Abraham — le soi-disant frère — de brebis, ânes, ânesses, esclaves (*Gen.*, XII, 10 et suiv.). Jacob travaille de longues années auprès de Laban pour obtenir Rachel (*Gen.*, XXIX, 20). Caleb promet sa fille Aksa à celui qui prendra Kiryath-Séfer (*Jos.*, XV, 16) [1]. Saül, pour sa fille Mikal, exige de David comme mohar cent prépuces de Philistins (I *Sam.*, XVIII, 25). Osée se procure une femme pour quinze pièces d'argent et une mesure et demie d'orge (*Osée*, III, 2).

D'autre part, Eliézer, qui comble de présents Rébecca, sa mère et son frère, ne donne rien à Bathuel son père (*Gen.*, XXIV, 53). Léa et Rachel sont indignées des procédés de leur père : « Il nous a traitées comme des *étrangères*, s'écrient-elles, puisqu'il nous a *vendues* » (*Gen.*, XXXI, 15) ! Dans *Exode*, XXII, 15 et 16, nous lisons : « Si quelqu'un séduit une vierge non encore fiancée et cohabite avec elle, il constituera le môhar à l'effet de l'avoir pour femme ; que si le père de la jeune fille refuse de la lui donner, il comptera au père une somme équivalente au mohar des vierges ». *Dt.*, XXII, 28, 29, édicte qu'alors même que le père consent au mariage, le séducteur lui paiera cinquante pièces d'argent [2]. Le seul passage où il soit formellement question de vendre une fille, c'est *Ex.*, XXI, 7, 8. Or là nous sommes en présence d'un père qui, dans l'extrême dénûment, vend sa fille comme servante-concubine.

Mêmes données contradictoires pour ce qui concerne les Arabes préislamiques. D'un côté, on nous dit que le père de la jeune fille recevait du prétendant un mahr de cent chameaux [3] ; d'un autre côté, on rapporte qu'il arrivait que le mahr n'allait pas au père, mais à la femme elle-

1. Cf. *Juges*, I, 12 ; I *Sam.*, XVII, 25 ; XVIII, 20 et suiv. ; II *Sam.*, III, 14.

2. Suivant Josèphe, *Antiq.*, IV, VIII, 23, le séducteur ne paie cette somme que « si le père ne la lui accorde pas en mariage ». De même, suivant les rabbins (*Sifré*, 118 b ; *Ketouboth*, 39 b).

3. G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen* (Berlin, 1895), p. 57.

même et devenait sa propriété [1]. En Babylonie, le fiancé donnait au père de la jeune fille un cadeau (*terhatu*) qui consistait en argent ou en esclaves [2].

Nous admettrons que dans les temps anciens, où l'individu valait surtout comme force de labeur, le môhar revenait au père : le môhar constituait une compensation de la valeur de travail que la jeune fille représentait au sein de sa famille. Mais à un degré de civilisation plus élevé, le môhar devint le douaire, destiné à garantir la femme contre l'arbitraire et les négligences du mari [3]. Déjà le Code d'Hammourabi connaît le douaire que le mari constitue par écrit (éd. Scheil, § 171).

D'après le Talmud, le mari remet à la femme une ketoubah, un acte écrit, où il s'oblige à lui payer, en cas de divorce ou de mort, 200 zouz s'il l'a épousée vierge, 100 zouz s'il l'a épousée veuve. La ketoubah renferme l'ensemble des engagements par lesquels le mari se lie envers sa femme ; elle énonce le chiffre de la dot qu'il constitue à sa femme sur ses propres biens.

La somme variait probablement avec la situation des familles ; le minimum, à l'époque biblique, était de 50 sicles d'argent (*Dt.*, XXII, 29).

On pouvait, au lieu d'argent, s'acquitter par des services. Nous avons vu plus haut que Jacob travailla de longues années chez Laban pour obtenir Rachel (*Gen.*, XXIX, 20). Caleb dit : Je donnerai ma fille Aksa pour femme à celui qui prendra Kiryath-Séfer (*Jos.*, XV, 16) [4].

On offrait des présents pour sceller l'alliance nouvelle :

1. Wellhausen, « Die Ehe bei den Arabern », dans *Goett. gelehr. Nachr.* (1893), p. 434.

2. Meissner, *Beitraege zum altbabyl. Privatrecht* (Leipzig, 1893), p. 13.

3. Sur le *môhar*, voir Pastoret, *Moïse considéré comme législateur et comme moraliste* (Paris, 1788), p. 303 ; J. Salvador, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu* (Paris, 1828), II, p. 326 et suiv. ; S. Munk, *Palestine* (Paris, 1856), p. 203 ; Nowack, *Hebr. Archaeologie*, I, p. 155 et 341

4. Cf. *Juges*, I, 12 ; I *Sam.*, XVII, 25 ; XVIII, 20 et suiv. ; II *Sam.*, III, 14.

« Eliézer tira ensuite des objets d'or et d'argent et des habits, et il les donna à Rébecca, et il fit aussi des cadeaux à son frère et à sa mère » (*Gen.*, XXIV, 53 ; cf. XXXIV, 12).

Dans les familles aisées, la jeune fille recevait une dot, *schillou'him* (I *Rois*, IX, 16). Elle amenait une ou plusieurs servantes avec elle ; Sara avait à son service Agar l'Egyptienne (*Gen.*, XVI, 1), Rébecca sa nourrice (XXIV, 59) et des servantes (*ib.*, 61), Léa avait Zilpa, Rachel Bilha (XXIX, 24, 29). Elles disposaient de leurs servantes à leur convenance.

Quelquefois la dot consistait en terres (*Jos.*, XV, 18 ; *Juges*, I, 25). La femme de Salomon apporte une ville dans sa corbeille (I *Rois*, IX, 16). Ragouël prélève la moitié de sa fortune pour en constituer une dot à sa fille (*Tob.*, VIII, 21).

Les docteurs disposent que la jeune fille a droit à une dot de 50 zouz. Si le père meurt, les héritiers sont tenus de fournir la dot, qui doit être prélevée avant toute autre part sur la succession (*Ketouboth*, 68[a]).

Sauf *Exode*, XXI, 10, qui reconnaît à la femme droit : 1. à la nourriture, 2. aux vêtements, 3. à l'amitié conjugale, la Bible ne nous fournit aucun renseignement législatif sur les devoirs du mari.

Suivant le Talmud, le mari, en dehors des trois obligations ci-dessus mentionnées, doit à la femme : les soins médicaux en cas de maladie, le rachat en cas de captivité, les derniers honneurs en cas de mort.

Pour ce qui est des biens de la femme, le mari a droit à tout ce qu'elle gagne par son travail et à ce qu'elle acquiert par l'effet du hasard ; il a droit à l'usufruit de tout ce qu'elle apporte au moment du mariage et de ce qu'elle reçoit dans la suite par héritage, legs, etc. A la mort de la femme, il est seul héritier [1].

1. Cette coutume a été modifiée par un rabbin français du XII[e] siècle, R. Jacob b. Méir, dit Rabbénou Tam. Il disposa que si la femme mourait

Les biens de la femme sont répartis en trois classes : 1. *les biens dotaux* (nedounya), dont le mari a l'usufruit ; en cas de dissolution du mariage, il doit les restituer dans leur état premier et avec leur valeur première ; ces biens sont dits *Çön barzèl* (pecus ferreum), cheptel de fer, (la laine symbolise l'usufruit, le fer la substance permanente) ; 2. *les biens paraphernaux* (niksé melog), biens appartenant à la femme avant le mariage ou acquis depuis ; le mari en a également l'usufruit, mais non la responsabilité ; si ces biens souffrent dommage ou perte, le mari n'est tenu d'aucun dédommagement ; 3. les biens strictement privés de la femme qui lui ont été donnés par son mari oa par une autre personne pour son usage exclusif.

ENDOGAMIE, EXOGAMIE, MARIAGES MIXTES

Comme la Bible n'offre pas trace de clans totémiques, nous emploierons les mots d'endogamie et d'exogamie uniquement par rapport à la tribu.

Les Hébreux pratiquaient de préférence l'endogamie (1), pour plusieurs raisons : 1. ils s'estimaient d'une civilisation supérieure à celle des peuples environnants ; 2. ils avaient le souci de conserver intact le patrimoine commun à la tribu ; 3. ils étaient préoccupés d'assurer les droits de leurs filles qui, mariées à des étrangers, échappaient à la tutelle de leur tribu d'origine ; 4. pour des rai-

dans la première année de mariage sans laisser d'enfant, tous ses biens dotaux reviendraient à son père ou à ses ayant-droit. Peu après, un synode rabbinique statua que si la femme mourait dans la deuxième année du mariage sans laisser d'enfants, la moitié de ses biens dotaux ferait retour à ses héritiers ; voir תקנות שו'ם (dispositions édictées par les synodes de Spire, Worms et Mayence).

1. Les dernières recherches établissent que chez tous les peuples l'endogamie coëxiste avec l'exogamie ; voir J. W. Powel, *Sociology or the Science of Institutions*, p. 703 ; voir aussi plus haut le chapitre sur le Totémisme.

sons d'ordre religieux : « Ne t'allie avec aucun d'eux : ta fille, ne la donne pas à son fils, et sa fille, n'en fais pas l'épouse de ton fils! Car il détacherait ton fils de moi, et ils adoreraient des divinités étrangères et la colère du Seigneur s'allumerait contre vous, et il vous aurait bientôt anéantis » (*Dt.*, VII, 1-6 ; cf. *Ex.*, XXXIV, 16).

Il y avait trois cas d'endogamie obligatoire : 1. la fille héritière ne pouvait se marier qu'avec quelqu'un de sa tribu paternelle (*Nombres*, XXXVI, 1-11) ; 2. la veuve d'un homme mort sans laisser d'enfant était obligée d'épouser son beau-frère, c'était la coutume du lévirat ; 3. le grand-prêtre ne pouvait épouser qu'une vierge « de son clan » (*Lév.*, XXI, 14). D'après *Ezéchiel*, XLIV, 22, cette règle s'appliquait également aux simples prêtres et aux lévites qui devaient se marier « avec des vierges de descendance israélite ». D'où, soit dit en passant, l'on pourrait induire que les mariages mixtes n'étaient formellement interdits qu'aux prêtres, mais non aux autres israélites.

Des alliances se contractaient de tribu israélite à tribu israélite. Même une jeune fille de famille sacerdotale pouvait choisir son mari dans n'importe quelle tribu israélite (*Lév.*, XXII, 12). On aimait à prendre femme parmi ses proches. Nacor, frère d'Abraham, épouse Milca, sa nièce (*Gen.*, XI, 29) ; Abraham épouse Sara, qui est sa demi-sœur (*Gen.*, XX, 12). Abraham fait jurer solennellement à Eliézer « par Iahvé, Dieu du ciel et Dieu de la terre, qu'il ne prendra pas pour Isaac une des filles de Canaan, mais qu'il ira dans son pays, au lieu de sa naissance » (*Gen.*, XXIV, 3, 4), et Isaac épouse Rébecca, fille de Bethouel, fils de Nacor, frère d'Abraham (*Gen.*, XXIV, 24). Remarquez l'exclamation avec laquelle Laban, frère de Rébecca, accueille l'intendant d'Abraham : « Viens, béni de Iahvé ! » Laban signifie immédiatement qu'il pratique le même culte qu'Abraham [1]. Jacob, sur l'ordre de son père, va

1. Comparez *ib.*, verset 48 : « Eliézer dit : « J'ai rendu grâce à Iahvé, le Dieu de mon maître Abraham... », et verset 50 : « Et Laban et Bethouel répondirent : « C'est Iahvé qui en a décidé ainsi ».

prendre femme parmi ses cousines (*Gen.*, XXVIII, 2), et Laban dit à Jacob : « J'aime mieux te les donner à toi qu'à un autre » (*Gen.*, XXIX, 19). L'union d'Esaü avec des 'Hethéennes est une source d'amertume pour Isaac et Rébecca (*Gen.*, XXVI, 34, 35), Rébecca surtout a une profonde aversion pour les étrangères (*Gen.*, XXVII, 46). Lorsque Samson annonce son intention d'épouser une fille des Philistins, ses parents lui disent : « N'y a-t-il point de femme parmi les filles de tes frères et parmi tout ton peuple que tu ailles prendre une femme d'entre les Philistins incirconcis ? » (*Juges*, XIV, 3).

L'épisode de *Juges* XXI prouve que les israélites pratiquaient ordinairement l'endogamie. Voyez entre autres les versets 16 et 17 : « Les anciens de la communauté dirent : « Comment pourvoirons-nous de femmes ceux qui restent encore, toute femme en Benjamin ayant été exterminée ? » Ils ajoutaient : « Il ne faut pas qu'une tribu disparaisse en Israel ! » Or la tribu n'était pas menacée de disparaître, si les Benjamites avaient cherché à s'allier avec des Cananéennes. Mais ils n'y songent pas : ils enlèvent les filles de Silo.

Cependant on relève de nombreux exemples d'exogamie. Joseph épouse une Egyptienne (*Gen.*, XLI, 45), Moïse une Madianite (*Ex.*, II, 21) et une Couschite (*Nombres*, XII, 1), les fils d'Elimélec choisissent des Moabites, Orpah et Ruth (*Ruth*, I, 4), Samson prend femme chez les Philistins (*Juges*, XIV, 1 ; XVI, 4), David épouse Maaca, fille du roi de Gessur (II *Sam.*, IV, 3), Salomon, la fille d'un pharaon (I *Rois*, III, 1), puis des Moabites, des Ammonites, des Iduméennes, des Sidoniennes, des 'Hethéennes (I *Rois*, XI, 1) [1]. Sous les Juges, Israel contractait couramment des unions avec les populations d'alentour : « Et ils pre-

1. Il serait facile d'allonger cette liste : Bethsabé est mariée à Urie le 'Héthéen (II *Sam.*, XI, 3), la mère de 'Hiram était de Nephtali et son père était Tyrien (I *Rois*, VII, 14) ; Achab épouse Izébel, princesse sidonienne (I *Rois*, XVI, 31) ; voir encore *Gen.*, XLVI, 10 ; *Lév.*, XXV, 10 ; II *Chr.*, XXIV 26 ; II, 12.

naient leurs filles pour femmes et donnaient leurs filles à leurs fils » (*Juges*, III, 5, 6).

D'autre part, dès la sortie d'Egypte, un amas de gens de toute provenance s'était joint aux Hébreux (*Ex.*, XII, 38; *Nombres*, XI, 4) [1], des étrangers, des *ghêrim*, vivaient parmi les Israélites. Il devait s'opérer des unions entre fils des uns et filles des autres. Le récit de *Gen.*, XXXVIII, 2, signifie que Juda était mêlé d'une forte dose de sang cananéen. Dans le cantique de Débora, il est question de 40,000 hommes ; sous David le recensement accuse 800,000 hommes en Israel et 500,000 en Judée, ce qui indique une forte absorption de Cananéens (II *Sam.*, XXIV, 9).

Le législateur ne s'oppose pas d'une façon absolue à ces mariages mixtes. Les unions ne sont interdites qu'avec certaines peuplades, telles que les Héthéens, les Guirgaschiens, les Amorrhéens, les Cananéens, les Phérésiens, les Héviens, les Jébusiens, pour empêcher Israel de tomber dans leurs superstitions et leurs mœurs immondes (*Ex.*, XXXIV, 15 et suiv. ; *Dt.*, VII, 1 et suiv.) [2]. De même les Moabites (*Nombres*, XXV, 1) et les Ammonites ne seront jamais admis dans l'assemblée de l'Eternel (*Dt.*, XXIII, 3) [3] ; les Iduméens et les Egyptiens seront reçus à partir de la troisième génération (*Dt.*, XXIII, 7, 8).

On se montrait hostile envers ces peuplades, parce que du mélange avec elles étaient nés toutes sortes de désordres. Ainsi le fils d'une femme israélite qui était aussi fils d'un homme égyptien blasphème le nom de l'Eternel (*Lév.*, XXV, 10, 11) ; le Chroniste semble attribuer à l'ori-

1. Cf. *Juges*, I, 16. — Quant aux Gabaonites, qui surprirent la bonne foi de Josué, ils furent traités en esclaves (*Josué*, IX, 3 et suiv.) et, d'après le Talmud, qui les appelle *Nethinim* (ceux qui se sont livrés), il fut défendu aux israélites de se marier avec eux (*Ketoub.*, 29 a, *Yeb.*, 79 a).

2. Cf. *Ex.*, XXIII, 28-33 ; *Jos.*, XXIII, 12, 13 ; I *Rois*, XI, 1-10.

3. La défense ne s'applique qu'au sexe masculin ; il était permis d'épouser une femme ammonite ou moabite, témoin Ruth qui était moabite et qui compte David parmi ses descendants.

gine de Roboam (sa mère était ammonite) le mal qu'il fait (II *Chr.*, XII, 13, 14); Zabad, fils d'une ammonite, et Zéhozabad, fils d'une moabite, assassinent Joas (II *Chr.*, XXIV, 26).

Toutefois, l'israélite pouvait épouser une prisonnière de guerre (*Dt.*, XXI, 10 et suiv.), à la condition qu'elle fût vierge. Moïse s'emporte contre les chefs militaires, parce qu'ils ont laissé vivre les femmes et il ordonne de mettre à mort toute femme qui aura eu commerce d'homme et de n'épargner que les vierges (*Nombres*, XXXI, 14-18) (1).

A un certain moment de l'histoire d'Israel, les mariages mixtes s'effectuaient sur une si grande échelle, qu'ils étaient devenus un grave danger pour les mœurs et les destinées de la nation; il n'était pas jusqu'aux prêtres et aux lévites qui n'eussent contracté des unions avec des familles païennes. Aussi les chefs de la nation juive se mirent-ils en devoir de réagir énergiquement (*Ezra*, IX, 1, 2). « Et alors Sekania, fils de Ye'hïël, s'adressant à Ezra, dit : « Nous avons péché contre notre Dieu, car nous avons pris des femmes étrangères d'entre les peuples de ce pays... Mais maintenant concluons une alliance avec notre Dieu que nous ferons sortir toutes ces femmes et tout ce qui est né d'elles... Alors Ezra se leva et fit jurer aux principaux des prêtres, aux lévites et à tout Israel, qu'ils agiraient selon cette parole, et ils jurèrent » (*Ezra*, X, 1-5. On établit un conseil d'enquête qui procède à l'épuration (*ib.*, X, 14-44), et, à partir de ce jour, le mélange avec d'autres peuples est rigoureusement interdit (*Néhémie*, XIII, 23-28).

Les Israélites des temps anciens ont donc pratiqué l'exogamie parallèlement à l'endogamie. Toutefois, dès un âge lointain, on observe chez eux une propension marquée pour les mariages entre proches et entre membres de mêmes tribus. Après l'exil, devant les ravages tant reli-

1. Plus tard, la législation s'adoucit, et *Dt.*, XX, 14, déclare qu'il faut épargner également les femmes et ne détruire que l'élément mâle.

gieux que moraux causés par les mariages mixtes, ces unions sont prohibées et l'endogamie devient strictement obligatoire.

RELATIONS ET TABOUS SEXUELS

Les manifestations et l'acte sexuels ont, d'une part, une importance trop grande dans l'existence individuelle et sociale, et, d'autre part, se rattachent trop étroitement au mystère de la vie, pour que coutume et religion ne s'en soient pas préoccupées. Et, en effet, chez tous les peuples de l'antiquité et aujourd'hui encore chez ceux qui en sont au stade de la barbarie, nous voyons les relations sexuelles environnées de pratiques spéciales et de tabous dans certaines circonstances (1).

Le passage de l'enfance à l'âge viril était marqué par la circoncision qui à l'origine fut un rite d'initiation sociale et religieuse. A partir de ce moment, en effet, l'Hébreu était appelé à remplir les devoirs conjugaux, guerriers et religieux.

Le commerce sexuel était obligatoire sous forme de devoir conjugal. Tout israélite était tenu de se marier (2). Les paroles de la *Genèse*, I, 28 : « Croissez et multipliez » étaient interprétées comme une obligation à laquelle nul

1. Voir, par exemple, Waitz-Gerland, *Anthropologie der Naturvoelker*, VI, 394 et suiv. Cf. Pline, VII, 63 : « Nihil facile reperiatur mulierum profluvio magis mirificum ».

2. Chacun, dit le Talmud, est tenu de se donner une postérité (*Yebam.*, 65 a). Un célibataire n'est pas un homme (*ib.*, 63 a). Pratiquer le célibat, c'est commettre un meurtre (*ib.*). On devait se marier à 18 ans (*Abôth*, V, 24). — Cependant, parmi les Esséniens, beaucoup se vouaient au célibat, en contradiction absolue avec l'esprit et les mœurs israélites ; cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 2 ; *Antiq.*, XVIII, I, 5. — Notons que le vocabulaire biblique n'a pas de terme pour célibataire ; en hébreu talmudique, on emploie le mot *panouy*.

ne pouvait se dérober [1]. Le célibat passait pour un désordre tant au point de vue moral : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (*Gen.*, II, 18), qu'au point de vue de la saine nature des choses : « Ce n'est pas pour qu'elle soit un désert que Dieu a créé la terre, mais pour qu'elle soit habitée » (*Is.*, XLV, 18). L'israélite est toujours censé avoir une famille qu'il a fondée (*Dt.*, XIV, 26; *Ezéch.*, XLIV, 30). Si le célibat était réprouvé, il va sans dire que la stérilité volontaire était réputée crime et méritait la plus sévère répression (*Gen.*, XXXVIII), 9, 10).

Si l'homme était obligé au devoir conjugal, la femme avait, elle, droit à l'amitié conjugale, *onah* (*Ex.*, XXI, 10). Lorsqu'un homme avait plusieurs femmes, chacune d'elles avait sa nuit (*Gen.*, XXX, 14-16).

L'acte conjugal a quelque chose de sacré; il est l'accomplissement d'un commandement divin : « Croissez et multipliez » et la puissance génératrice est une participation à la puissance divine, s'il est vrai, comme nous avons essayé de le démontrer, que la divinité est essentiellement force de vie et de fécondation [2]. Dès lors, la fécondité sera considérée comme la plus précieuse des faveurs.

Effectivement, la plus haute bénédiction c'est d'avoir des descendants aussi nombreux que les étoiles du ciel et que les sables de la mer » (*Gen.*, XVII, 5) [3], « aussi touffus que l'herbe de la terre » (*Job*, V, 25). Et ils bénirent Rébecca en lui disant : « Sois la mère de milliers et de milliers de générations » (*Gen.*, XXIV, 60) [4]. Bénédiction et fécondité sont synonymes (*Gen.*, I, 22; *Dt.*, XXVIII, 4 et suiv.); de même, malédiction et privation de postérité [5].

1. Cf. *Gen.*, IX, 1; Jérémie dit aux exilés : « Prenez femme, engendrez des fils et des filles, mariez vos filless et vos fils, afin qu'à leur tour ils aient des enfants » (XXIX, 6).

2. Voir plus haut *Sur la Religion antique d'Israël*.

3. Cf. *Gen.*, XVIII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 13; XLVIII, 4.

4. Cf. *Gen.*, VII, 2; XV, 5, 18.

5. Cf. *Dt.*, VII, 12 et suiv. : « Pour prix de votre obéissance à ces lois... il t'aimera, te bénira, te multipliera, il bénira le fruit de tes entrailles et le

Les poètes s'épanchent en effusions lyriques sur les familles fécondes. « Les enfants sont un héritage divin ; ces fruits du mariage sont un bonheur » (*Ps.*, CXXVII, 3). Tu es au comble du bonheur « quand ta femme est comme une vigne abondante en grappes et que tes enfants sont autour de la table comme des plants d'olivier... et que tu peux voir les enfants de tes enfants » (*Ps.*, CXXVIII, 3, 6) (1). « Les enfants sont la couronne des vieillards et les pères sont la gloire des enfants » (*Prov.*, XVII, 6).

Sous l'empire de la même conception, la stérilité est considérée comme une malédiction, comme un affreux malheur (2). Rachel voyant qu'elle ne donnait pas d'enfant à Jacob dit : « Donne-moi des enfants, autrement j'en mourrai » (*Gen.*, XXX, 1 ; cf. *Gen.*, XVI, 2) (3). Quand enfin Dieu « ouvre son sein », elle s'écrie : « Dieu a ôté mon opprobre ! » (*Gen.*, XXX, 23 ; cf. (I *Sam.*, 1, 6, 11) (4). Pour la femme soupçonnée d'infidélité, le châtiment dont on la menace, c'est la privation d'enfants (*Nombres*, V, 21,

fruit de ton sol, ton blé, ton vin, ton huile, les produits de ton gros et de ton menu bétail... Tu seras béni entre tous les peuples, parmi toi comme parmi tes bêtes aucun sexe ne sera stérile ». Les inscriptions funéraires contiennent comme menace contre celui qui violerait la tombe celle de mourir sans enfant ; voir Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, p. 142.

1. Cf. *Méléagre :* » Douce est la lumière du soleil ; doux le spectacle de la mer en repos, d'un fleuve superbe, de la terre que le printemps fleurit ; douces mille choses encore ! *Mais il n'est rien de plus doux que de voir fleurir de beaux enfants dans notre demeure.* »

2. Dans l'esprit des Egyptiens, la prospérité de l'Etat est en proportion de l'accroissement de la population. La privation de postérité est considérée comme une suprême infortune ; Léon Lallemand, in *Séances de l'Académie des sciences morales et politiques* (février 1901), p. 183.

3. Cf. *Isaïe*, XLVII, 8, 9. La fille de Jefté se retire sur la montagne pour pleurer sur sa virginité (*Juges*, XI, 37, 38).

4. « Un jour viendra, dit le Seigneur, où les hommes seront si rares que chacun d'eux sera recherché par sept femmes à la fois. Toutes se disputeront son cœur et sa main, et lui diront : Nous ne demandons rien ; nous offrons de nous habiller et de nous nourrir ; permettez seulement que nous portions votre nom et sauvez-nous de l'opprobre » *Isaïe*, IV, 1 ; cf. Calmet, *Dissertation sur les mariages des Hébreux*, tome VIII de la Bible d'Avignon, p. 410.

22, 27, 28). Le mari aime sa femme pour les descendants qu'elle lui donne (*Gen.*, XXIX, 32). Lia sent les liens se resserrer entre elle et Jacob à chaque fois qu'elle a un nouveau fils (*Gen.*, XXIX, 33, 34; XXX, 20). « Louez l'Eternel, chante le psalmiste, qui donne une famille à celle qui fut stérile, la rendant mère joyeuse de plusieurs enfants » (*Ps.*, CXIII, 9).

On obviait à la stérilité par la polygamie, l'adoption et le lévirat [1]. Le désir d'une postérité était si vif qu'on ne reculait pas devant les moyens les plus abominables à nos yeux, témoin les filles de Loth et Tamar, la bru de Juda.

Si, comme on vient de le voir, l'acte conjugal était une obligation sacrée, cet acte avait pourtant comme conséquence d'affecter d'une impureté temporaire ceux qui s'y étaient livrés. Ainsi l'homme et la femme qui ont eu des rapports sont impurs (*Lév.*, XV, 18) [2].

D'ailleurs, chaque fois qu'il y a manifestation sexuelle, il y a tabou, non seulement des personnes, mais aussi des objets avec lesquels il y a eu contact (*Lév.*, XV, 16 et suiv.; *Dt.*, XXIII, 11, 12). Et cela est dans l'ordre, puisque la force génératrice et fécondante est une manifestation surnaturelle et que tout lieu ou siège d'une pareille manifestation devient tabou [3]. Il est donc interdit d'approcher une femme *niddah*, c'est-à-dire dans sa situation mensuelle (*Lév.*, XVIII, 19; XX, 18) [4], une femme nouvellement accouchée (*Lév.*, XII). La femme impure ne doit tou-

1. Chez les Germains, le mari pouvait répudier la femme stérile; s'il était impuissant, il avait le droit de se faire remplacer; voir Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer* (Gœttingue, 1881), p. 443, Il en était de même pour le dernier cas chez les Arabes, à Sparte, à Athènes; voir Mac Lennan, *Studies in ancient history*, p. 276; chez les anciens Hindous, *Fustel de Coulanges*, p. 53.

2. Cf. *Ex*, XIX, 15; I *Sam.*, XXI, 5 et suiv.; II *Sam*, XI, 4; cf. Hérodote, I, 198.

3. L'impur et le sacré dérivent primitivement de la même conception du tabou : on a été en contact avec quelque puissance surnaturelle; cf. *Lév.*, VI, 20 et suiv.; *Ezéch.*, XLIV, 19; *Is.*, LXV, 5.

4. Cf. *Gen*, XXXI, 35; *Ezéch.*, XVIII, 6; XXII, 10.

chèr à rien dè consacré ni entrer dans le saint lieu (*ib.*, 4). Chez les Arabes pré-islamiques, la femme en couches ainsi que la veuve étaient reléguées dans une cabane hors du camp (1).

Il y a des degrés dans l'intensité de la souillure sexuelle. Le rapport charnel n'entraîne qu'une impureté d'un jour, elle dure jusqu'au soir (*Lév.*, XV, 18); il en est de même pour l'accident nocturne (*Dt.*, XXIII, 11, 12). L'état de niddah dure sept jours (*Lév.*, XV, 19; XII, 2). La séquestration de l'accouchée est de 7 jours, si l'enfant est du sexe masculin, de 14 jours, s'il est du sexe féminin (*ib.*, 3 et suiv.). De plus, pendant 40 jours dans le premier cas, pendant 80 dans le second, l'accouchée ne touche à rien de consacré et n'entre pas dans le sanctuaire (*ib.*) (2).

1. Cf. Maïmonide, *Guide* (éd. Munk), III, p. 390: « Chez les Sabiens et chez les Guèbres la femme dans cette situation reste isolée dans un appartement, on purifie par le feu les endroits où elle marche, celui qui lui parle devient impur, et si le vent qui souffle passe sur la femme et sur un homme pur, celui-ci devient impur. » Cf. *Zend-Avesta* par Anquetil-Duperron, t. I, 2e partie, p. 397 et suiv. et p. 411 et suiv. Cf. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 168 Chez les Maoris, si un homme touche une femme dans cette situation, il devient tabou, et le tabou est encore renforcé, s'il a eu des rapports avec elle ou s'il a mangé des aliments cuits avec elle. La femme est obligée de vivre à part. Les hommes ne doivent même pas mettre le pied sur les traces que les femmes ont pu laisser sur le chemin. Pour prévenir un contact accidentel, elles doivent porter un signe visible qui avertisse de leur état; voir Durkheim, dans *Année sociologique*, 1896-1897, p. 43. Cf. Cette inscription de l'Arabie méridionale : Harâm fils de Taubân a offert et voué à Dhou-Samâivî, pour s'être approché d'une femme étant lui-même en état de consécration, et pour avoir eu des rapports avec une femme dans sa situation mensuelle, et pour avoir eu affaire à une femme récemment accouchée et pour y être allé en état d'impureté et être rentré dans ses vêtements sans être pur... » D. H. Müller, *Südarabische Altertümer* (Vienne, 1899), p. 6; cf n° 7 et les deux inscriptions Halévy 681 et 682 au même endroit; voir Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (Paris, 1903), p. 143. Cf. aussi A. E. Crawley, dans *Journal of the Anthropological Institute*, XXIV, p. 124 et suiv.; F. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer* (Leipzig, 1901), p. 60 et suiv. Cf. Talmud, *Berakoth*, 22; *Houllin*, 136; *Ketoubôth*, 4 b et 61 a.

2. Cf. Josèphe, *Antiq.*, III, XI, 5 : « Aux femmes qui ont accouché il est interdit d'entrer dans le sanctuaire et de toucher à quelque chose de saint jusqu'après 40 jours, si c'est un enfant mâle ; le nombre se trouvait doublé si c'était une fille. Mais elles y pénètrent, passé le terme précité, pour

De même il y a des degrés dans la contagiosité. Le simple contact avec la niddah ou avec un meuble où elle s'est assise entraîne une impureté qui dure jusqu'au soir ; mais s'il y a eu cohabitation, l'homme reste souillé pendant sept jours et, à son tour, il contamine la couche sur laquelle il repose (*Lév.*, XV, 19 et suiv.).

L'impureté ne cesse pas du seul fait que la période légale est écoulée, il faut encore que certains rites soient accomplis. La souillure ne disparaît qu'après qu'on a pris un bain (*Lév.*, XV, 16 et suiv.) ; l'accouchée, le temps de la purification révolu, apporte un holocauste et un expiatoire (*ib.*, XII, 6 et suiv.).

Pour ce qui est de la sanction attachée à la violation de ces tabous, elle est purement morale : le magistrat humain n'intervient point. « Vous devez éloigner les enfants d'Israel de ce qui pourrait les souiller, afin qu'ils n'encourent point la mort par leur contamination... » (*Lév.*, XV, 31). Dieu menace de se retirer du camp d'Israel, si l'on n'évite pas ce qui peut souiller (*Dt.*, XXIII, 15). Des relations avec une niddah emportent pour l'homme et la femme le retranchement du sein d'Israel (*Lév.*, XX, 18).

En dehors de la situation sexuelle de l'homme ou de la femme qui empêche le rapprochement, il y a une autre cause d'empêchement, à savoir, l'état de consécration. Au moment d'accomplir un acte religieux, on doit s'abstenir de tout commerce féminin. A l'heure où le peuple devait recevoir communication de la Loi, « Moïse descendit de la montagne vers le peuple, lui enjoignit la pureté, et ils lavèrent leurs vêtements ». Il dit au peuple : « Tenez-vous prêts pour le troisième jour; n'approchez point d'une femme » (*Ex.*, XIX, 14, 15) [1].

offrir des sacrifices que les prêtres consacrent à Dieu ». Hippocrate, *De natura pueri*, V, fait également une différence entres les couches d'un garçon et celles d'une fille.— Les chiffres 7 (et 2 × 7) et 40 (et 2 × 40 sont des chiffres sacrés ; cf. *Gen.*, VII, 12; *Ex.*, XXIV, 28; *Nombres*, XIV, 33; I *Rois*, XIX, 8, etc.

1. Cf. *Jos.*, III, 5; VII, 13; I *Sam*,, XVI, 5.

On ne peut pas manger de pain consacré si l'on n'est en état de pureté sexuelle (I *Sam.*, XXI, 4, 5). Chez les bédouins, celui qui se consacre à la vendetta se tient éloigné de la femme [1].

A côté des tabous dont nous venons de parler, qui sont purement accidentels et qui n'entraînent qu'une courte cessation du commerce sexuel, il existe de véritables empêchements matrimoniaux qui interdisent d'une manière absolue toute espèce de rapport charnel entre personnes déterminées. Ce sont ces empêchements que nous proposons d'étudier dans le chapitre qui suit.

EMPÊCHEMENTS MATRIMONIAUX

Parmi les empêchements matrimoniaux, les uns sont applicables à tous les Israélites, les autres à quelques catégories spéciales seulement, d'autres enfin ne sont que temporaires.

Les empêchements applicables à tous sont les prohibitions de l'inceste, גלוי ערות, *ghillouy arayôth*, nudare pudendum.

La sagacité des savants s'est exercée sur l'origine des prohibitions de l'inceste. D'aucuns les ont expliquées par le sentiment des mauvais résultats imputés aux mariages entre consanguins. Mais, comme l'observe justement M. Durkheim [2], « avant ce siècle, les considérations physiologiques semblent avoir été presque complètement ignorées. Au reste, il n'est pas du tout prouvé que la consanguinité soit malfaisante. Enfin, les mariages entre vieillards et jeunes filles, ou entre phtisiques, ou entre neurasthéniques avérés, ou entre rachitiques, sont autre-

1. G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen*, p. 144.
2. *Année sociologique*, 1896-1897, p. 30 et suiv.

ment dangereux, et pourtant ils sont universellement tolérés. Selon Westermarck [1], l'horreur de l'inceste serait instinctive et cet instinct serait un effet de la cohabitation, laquelle supprimerait le désir sexuel. Mais cela ne saurait s'appliquer à l'exogamie, puisque les porteurs d'un même totem vivent parfois dans des districts territoriaux différents ».

Suivant M. Durkheim, il faut chercher la cause de l'exogamie dans les croyances religieuses. Elle n'est qu'un cas particulier du *tabou*. « On appelle *tabou* un ensemble d'interdictions rituelles qui ont pour objet de prévenir les dangereux effets d'une contagion magique, en empêchant tout contact entre une chose et une catégorie de choses, où est censé résider un principe surnaturel, et d'autres qui n'ont pas ce même caractère ou pas au même degré. » Ainsi il est défendu à un homme du vulgaire de toucher un prêtre ou un instrument du culte, parce qu'un dieu y réside. Or tous les membres du clan sont faits de la substance d'un même totem. La femme est le théâtre de manifestations sanglantes ; le totem est dieu, donc le sang qui est la substance totémique est tabou, et donc la femme est tabou pour les hommes du clan. De là l'inceste et l'exogamie, c'est-à-dire la règle en vertu de laquelle il est interdit aux membres d'un même clan de s'unir sexuellement entre eux.

Cette explication est ingénieuse, mais elle ne tient pas devant l'observation des faits. Pour que cette explication fût exacte, il faudrait que la femme fût tabou pour tous les mâles du clan. Or cela n'est pas. En outre, il faut retenir que chez les tribus même qui vivent en régime totémique, nous voyons se pratiquer des unions entre consanguins. Dans certaines tribus australiennes, quand la jeune fille est nubile, avant qu'elle ne soit livrée à son mari, elle est défloréе par ceux-là même qui en temps

1. *Origine du mariage*, p. 307.

ordinaire ne peuvent s'approcher d'elle (1). L'exogamie n'est pas de règle absolue : souvent il est contraire à la coutume de se marier hors du clan (2). Chez les Kalangs à Java, la mère et le fils se marient ensemble ; les Loubous à Sumatra épousent leurs sœurs et leur mère. Chez les Timarèses de Dawan, l'union est permise entre le père et la fille, la mère et le fils, le frère et la sœur (3).

Chez beaucoup de peuples certains parents sont regardés comme destinés l'un à l'autre : frère et sœur, oncle maternel et nièce, cousin et cousine (4). Les anciens Perses épousaient leurs sœurs, filles, petites-filles, mère (5). Le mariage avec la sœur était prescrit au pharaon d'Egypte, aux Incas du Pérou, etc. (6). Strabon (XVI, 7) dit que chez les Arabes tous les hommes d'une même tribu avaient commerce avec toutes les femmes, même avec leur mère.

Les mêmes mœurs s'observaient chez les Sémites : preuve en soit la légende ethnologique des rapports entre Loth et ses deux filles (*Gen.*, XIX, 30-38), différents passages du Lévitique : « Vous ne suivrez pas les mœurs de l'Egypte d'où vous venez ni celles du pays de Canaan où je vous conduis » (XVIII, 3). « N'adoptez point les lois de la nation que je chasse à cause de vous ; car ils ont fait toutes ces choses et je les ai pris en aversion » (XX, 23).

La notion d'inceste ne se développe que peu à peu. Elle n'existe pas à l'origine, pour la bonne raison que tous les membres du clan sont parents au même degré, ils sont tous « frères » parce que tous « fils » du même ancêtre

1. Spencer et Gillen, *The native Tribes of Central Australia* ; voir *Année sociologique*, 1898-1899, p. 336.

2. A. H. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz* (Leipzig, 1894), p. 32.

3. A. H. Post, *Studien zur Entwickelungsgeschichte des Familienrechts* (Leipzig, 1890), p. 221 et suiv.

4. A. H. Post, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz* (Leipzig, 1894), p. 35.

5. A. H. Post, *ibidem*, p. 34.

6. Peschel, *Voelkerkunde*, p. 231.

(*Gen.*, XIII, 8 ; XIV, 14 ; XXXIX, 15) (1). Dans les temps primitifs, les mariages entre proches sont chose naturelle. Ces unions s'expliquent par le fait que l'étranger c'est alors l'ennemi (*hostis*) et qu'il n'existe de relations suivies et sûres qu'entre membres d'un même groupe fermé. Ajoutez que certaines familles sont fières de leur noblesse et jalouses de maintenir la pureté du sang. Enfin, la préoccupation de sauvegarder l'intégrité du patrimoine et de la fortune familiale a pu également déterminer des unions entre consanguins (voyez l'exemple de filles de Celofcad).

Sous l'influence de quels sentiments la notion de l'inceste s'est-elle formée ?

Nous avons reproduit la théorie de M. Durkheim qui ne voit dans l'inceste qu'un cas particulier du *tabou*. Il se peut que certaines prohibitions d'inceste chez certaines peuplades soient dues à des superstitions ; mais la théorie devient inexacte dès l'instant qu'elle prétend s'ériger en explication générale. Nous observons, en effet, que beaucoup de groupes humains, en particulier les groupes primitifs de l'Orient antérieur, ne connaissent pas à l'origine d'empêchements matrimoniaux pour cause de consanguinité. Nous estimons donc que la notion d'inceste est sortie du raffinement progressif de la conscience morale. C'est une tendance fâcheuse, à notre humble avis, que de vouloir donner pour base à tous les phénomènes sociaux des superstitions religieuses. Nous sommes loin de nier l'influence de ces croyances, mais il ne faut pas l'exagérer et l'apercevoir partout. Si haut que nous puissions remonter, nous constatons l'existence d'un sentiment moral. On n'a pas démontré qu'à aucun moment aucun groupe humain en ait été totalement dépourvu. Chez les peuples particulièrement doués, ce sentiment se dégage et s'épure plus rapidement et exerce une action déterminante sur le développement des mœurs et des institutions.

1. Cf. *Lév.*, XXI, 10 ; *Dt.*, XVIII, 7 ; II *Sam*,, XIX, 13 ; *Ex.*, II, 11 ; IV, 18 ; *Nombres*, XXXII, 6 ; *Amos*, I, 11.

Dans la Bible, le législateur marque expressément qu'il obéit à des motifs d'ordre moral : « Vous ne suivrez pas les mœurs de l'Egypte d'où vous venez ni celles du pays de Canaan où je vous conduis » (*Lév.*, XVIII, 3). Et après l'énumération des différents cas de prohibition, il fait les recommandations suivantes : « Ne vous souillez par aucune de ces choses-là, car c'est de ces souillures que sont couverts les peuples que je chasse devant vous. Le pays a été sali, aussi je lui fais expier son iniquité, le pays a vomi ses habitants... Ne pratiquez aucune de ces abominations ... Car c'est de ces abominations que se sont rendus coupables ceux qui vous ont précédés dans le pays... Soyez donc fidèles à mon observance, en ne suivant aucune de ces lois infâmes qu'on a suivies avant vous, et ne vous souillez point par leur pratique... » (*Lév.*, XVIII, 24-30). Le législateur réagit contre la coutume : « Si le peuple du pays ose fermer les yeux sur la conduite de cet homme..., ce sera moi alors qui appliquerai mon regard sur cet homme et sur son engeance... » (*Lév.*, XX, 4, 5). « N'adoptez point les lois de la nation que je chasse à cause de vous, car ils ont fait toutes ces choses, et je les ai pris en aversion... Soyez saints pour moi, car je suis saint, moi Iahvé... » (*Lév.*, XX, 23, 26).

La grande préoccupation du législateur hébreu, c'est d'empêcher Israel de tomber dans le dévergondage païen. Les rapports sexuels entre proches seraient destructifs de l'affection respectueuse qui doit exister entre parents et de la source même de la moralité, qui a son fondement le plus sûr dans la pureté des mœurs familiales (1). « La dignité du commerce qui nous unit à nos proches, dit ex-

1. Voir *Talmud Yoma*, 67 b ; Philon, *De special. leg.*, 778, 780; Saadya, *Emounoth ve-Déoth*, III; Maïmonide, *Moré*, III, 49; Juda Halévy, *Kozri*, III, 7; Abraham ibn Ezra, sur Lévit., XVIII; Michaëlis, *Mosaïsches Recht*, II, 240; Dillmann, *Commentaire sur le Lévitique*, p. 543; Oehler, *Theologie des alten Testaments*, p. 330. — Les scribes et les docteurs ont multiplié les unions prohibées, elles sont dites *Scheniôth*. Les Karaïtes (secte juive opposée au judaïsme rabbinique) ont encore renchéri sur ces interdictions.

cellemment M. Durkheim, exclut tout autre lien qui n'aurait pas la même valeur. On ne peut courtiser une personne à qui on doit et qui vous doit une respectueuse affection, sans que ce dernier sentiment se corrompe ou s'évanouisse de part et d'autre » (1).

Comme les autres peuples, les Hébreux ont donc commencé par pratiquer des unions qui aujourd'hui nous répugnent. Ils ne s'en sont dégagés que grâce aux efforts inlassables des législateurs et des prophètes. Nous pouvons jusqu'à un certain point saisir le progrès de l'évolution de l'idée d'inceste en Israel.

Tamar attire Juda, son beau-père (*Gen.*, XXXVIII, 13 et suiv.). Lorsque Juda est au courant de l'aventure, il ne s'emporte pas contre l'action de Tamar, comme il l'aurait fait inévitablement, si une pareille union avait alors passé pour incestueuse. Quelle est donc la réflexion que lui inspire le procédé de sa belle-fille? « Elle est plus juste que moi, dit-il, car je ne lui ai pas donné mon fils Schélah » (v. 26). Nous voyons le fils avoir commerce avec des femmes de son père. Ainsi Ruben (*Gen.*, XXXV, 22). Ces relations, sans doute, étaient considérées comme criminelles, mais non parce qu'elles paraissaient incestueuses : elles étaient réprouvées, parce que c'était signifier qu'on s'arrogeait la succession paternelle du vivant même du père (2). Absalon vient vers les concubines de son père (II *Sam.*, XVI, 21, 22). Adonia parle d'épouser Abisag, concubine de David son père (I *Rois*, II, 21, 25).

1. *Année sociol.* (1896-97), p. 61.

2 Les concubines du père faisaient partie de la succession. Ainsi Absalom, pour marquer la déchéance de David, vient vers les concubines de son père en présence de tout Israël (II *Sam.*, XVI, 21, 22). En demandant pour femme Abisag, qui avait été concubine de David, Adonia affiche sa prétention au trône, si bien que Salomon le fait assassiner (I *Rois*, II, 21-25). Bethsabée, la mère de Salomon, se rend auprès de lui et lui dit : « Accorde Abisag la Sunamite pour épouse à ton frère Adonia ». Le roi Salomon répondit à sa mère : « Pourquoi demandes-tu Abisag la Sunamite pour Adonia? *Que ne demandes-tu pour lui la royauté*, puisqu'il est mon frère aîné...» Et le roi Salomon jura par le Seigneur en disant : « Dieu m'en fasse autant et plus, si cette parole d'Adonia ne lui coûte pas la vie ! »

Les unions entre demi-frère et demi-sœur étaient courantes. Abraham dit de Sara : « Elle est ma sœur, fille de mon père, bien qu'elle ne soit pas la fille de ma mère » (*Gen.*, XX, 12). Amnon, fils de David, s'est épris de Tamar, sa demi-sœur. A ses brûlantes déclarations elle répond : « Parles-en au roi, et il n'empêchera pas que tu m'aies pour femme » (II *Sam.*, XIII, 13). On pouvait prendre deux sœurs en même temps, témoin Jacob qui épouse Léa et Rachel. Le neveu se mariait avec sa tante (sœur de son père) : Jocabed, mère de Moïse avait épousé son neveu Amram (*Nombres*, XXVI, 58, 59). Ces quelques exemples suffisent à prouver combien dans les temps antiques la notion d'inceste est peu développée.

Cependant la conscience morale va se raffinant et certains contacts qui jadis semblaient tout naturels finissent par paraître choquants. Aussi voyons-nous la loi apporter des restrictions à la coutume (1). Le *Deutéronome* interdit l'union avec la femme du père (XXVII, 20), avec la sœur et la demi-sœur (v. 22), avec la belle-mère (mère de la femme) (v. 23). Le *Lévitique* renchérit sur ces défenses : sont proclamés illicites les rapports avec la mère (XVIII, 7), avec la belle-mère, femme du père, marâtre (v. 8) (2), avec la belle-mère, mère de la femme (XX, 14), avec la bru (XVIII, 15) (3), avec la belle-fille (fille de la femme) (XVIII, 17), avec la petite-fille (fille de ses enfants ou fille des enfants de la femme) (XVIII, 10, 17), avec la sœur et la demi-sœur (consanguine et utérine) (XVIII, 9, 11 (4); avec deux sœurs simultanément (XVIII, 18) (5); avec la tante, sœur du

1. Dans *Gen.*, II, 24, le Talmud voit la première interdiction de l'inceste (*araïôth*) : si l'homme doit quitter père et mère, cela marque que les mariages ne doivent pas s'effectuer entre parents (*Sanhédrin*, 56).

2. Cf. XX, 11.— *Lévitique*, XVIII, se place au point de vue moral, *Lévit.*, XX, au point de vue de la législation criminelle.

3. Cf. XX, 12.

4. Cf. XX, 17.

5. S'il divorce, il n'a pas le droit d'épouser la sœur de sa femme, comme l'indique le mot de *be'hayéhah* « durant sa vie » ; tant que sa femme vivra, il ne pourra pas épouser sa sœur.

père (XVIII, 12); avec la tante, sœur de la mère (XVIII, 13)[1]; avec la tante, femme de l'oncle paternel (XVIII, 14 [2]); avec la belle-sœur, femme du frère (XVIII, 16) [3].

Il n'est pas question de la fille; cette omission est due vraisemblablement à la négligence d'un copiste. Il est évident, en effet, que si la belle-fille et la petite-fille sont prohibées, à plus forte raison la fille.

On pouvait épouser sa nièce (fille du frère ou fille de la sœur) [4], la veuve du fils de la sœur, la veuve de l'oncle maternel [5], la sœur de la femme (quand celle-ci ne vivait plus, *Lév.*, XVIII, 18). Enfin, c'était un devoir d'épouser sa belle-sœur, quand le frère était mort sans laisser d'enfant.

Le crime d'inceste est plus grave suivant le degré de parenté [6]; il est qualifié de *zimmah* [7] pour la mère, la fille et les petites-filles (*Lév.*, XVIII, 17; XX, 14); de *thébél* pour la bru (XX, 12); de *'hécèd* pour la demi-sœur (XX, 17); de *niddah* pour la femme du frère (XX, 21). S'il y a commerce entre un homme et la femme de son oncle ou la femme de son frère (sauf le cas de lévirat), ils sont *arirîm* [8] (XX, 20, 21).

1. Cf. XX, 19.

2. Cf. XX, 20.

3. Cf. XX, 21.

4. Si un neveu épouse sa tante paternelle, celle-ci perd sa supériorité; tandis que l'oncle vis à vis de sa nièce ne la perd pas; cf. Fauré, *Le Mariage en Judée et en Egypte* (Valence, 1897), p. 32; Pastoret, *Moyse comme législateur*, p. 274.

5. S'il est permis d'épouser la veuve de l'oncle maternel et non celle de l'oncle paternel, c'est que, d'après le Talmud, les rapports sont plus fréquents avec la famille du père qu'avec celle de la mère, et, dès lors, permettre le mariage avec la veuve de l'oncle paternel ce serait encourager les mœurs licencieuses; voir *Yebamoth*, 21 a.

6. Le *scheêr* ou *scheêr bâçar*; cf. *Lév.*, XVIII, 6, 12, 13, 17; XX, 19; XXV, 49; *Nombres*, XXVII, 11.

7. Cf. *Lév.*, XIX, 29; *Ezéch.*, XXII, 11; XVI, 43; *Job*, XXXI, 11.

8. Considérés comme privés d'enfants, c'est-à-dire que les enfants issus de ces unions ne compteront pas au point de vue civil (ils ne pourront pas se marier avec d'autres israélites, voir p. 190); cf. *Jérémie*, XXII, 30. Les enfants nés des autres unions incestueuses ne comptent pas non plus, ils sont tous *mamzêrim* (voir plus loin), mais ces unions, qui sont plus abominables, sont frappées encore d'autres punitions.

Tableau des prohibitions pour cause d'inceste (1) :

Prohibitions bibliques.	Extensions talmudiques.
A. Consanguinité.	
a. En ligne ascendante.	
1. La mère.	La grand'mère paternelle et maternelle.
b. En ligne descendante.	
2. La fille (par *à fortiori* de l'interdiction de la petite-fille). 3. La petite-fille (fille du fils ou de la fille).	La petite-fille du fils ou de la fille.
c. En ligne collatérale.	
4. La sœur ou demi-sœur. 5. La sœur du père. 6. La sœur de la mere.	La sœur du grand-père. La sœur de la grand'mère.
B. Affinité.	
a. Par le fait de son propre mariage.	
7. La mère de la femme. 8. La fille de la femme. 9. La petite-fille de la femme. 10. La sœur de la femme (tant que vit la femme divorcée).	La grand'mère de la femme. La belle-mère, mère de la femme, n'est pas strictement interdite.
b. Par le fait du mariage d'un proche.	
11. La femme du père (marâtre). 12. La femme du frère du père. 13. La femme du fils. 14. La femme du frère (sauf en cas de lévirat).	La belle-mère (marâtre) du père ou de la mère. La femme du frère de la mère; la femme du frère utérin du père; La femme du petit-fils ou arrière-petit-fils.

A côté des prohibitions matrimoniales pour cause d'inceste, certaines unions étaient interdites pour cause de tare physique ou morale.

Un individu affligé d'un vice essentiel est déclaré inapte au mariage (*Dt.*, XXIII, 2; *Talmud Yebam.*, 70, 75).

Un homme ne peut pas reprendre la femme qu'il a répudiée, si, après avoir été l'épouse d'un autre, elle est rede-

1. Voir Mielziner, *The Jewish Law of Marriage and Divorce* (Cincinnati, 1901), p. 41.

venue libre par suite du divorce avec son second mari ou du décès de celui-ci (*Dt.*, XXIV, 4; *Jér.*, III, 1) [1].

D'après le Talmud, l'homme convaincu ou fortement soupçonné d'adultère ne peut pas épouser sa complice, qu'elle devienne veuve ou qu'elle soit divorcée [2]. Celui qui s'est trouvé mêlé à titre de juge ou de témoin à une affaire de divorce ne peut pas se marier avec la femme divorcée, s'il est prouvé que son intervention a pu être influencée par le désir d'épouser cette femme. Pour la même raison, celui qui vient témoigner de la mort d'un mari absent n'est pas admis à épouser la veuve [3].

Deux classes d'individus sont frappées d'une rédhibition absolue au point de vue du mariage : ce sont le *mamzêr* et le *nethin*.

Le *mamzêr*, dit le *Deutéronome*, ne sera pas reçu dans l'assemblée de Iahvé (XXIII, 3).

Le terme de mamzêr ne se trouve que deux fois dans la Bible, dans *Dt.*, XXIII, 3, et *Zacharie*, IX, 6. La Septante le rend par ἐκ πόρνης (né d'une prostituée), de même la Vulgate par : *de scorto natus*, le Targoum Jonathan par : דביתילד בין זנות דביה מומא בישא « l'enfant né de la prostitution, entaché d'une honte ». En arabe, *madira* signifie « être souillé ». La Tradition désigne par ce mot l'enfant issu d'une union incestueuse ou adultérine (*Talmud Yebamoth*, 49ª).

Le législateur dispose que le *mamzêr* ne sera pas admis dans l'assemblée de Iahvé, sa dixième génération même n'y pourra être admise [4] (*Dt.*, XXIII, 3), c'est-à-dire qu'entre un mamzêr et un israélite il ne saurait se contracter de mariage. Des individus issus d'une union inces-

1. Suivant le Talmud, il ne peut pas non plus se remarier avec elle, si le divorce a été prononcé pour cause de mauvaise réputation ou de stérilité; voir *Ghittin*, IV, 7, 8; Maïmonide, *Gherouschin*, X, 12, 13; Code *Eben ha-Ezer*, X, 3.

2. *Sota*, 25; *Yebamoth*, 24 b.

3. *Yebamoth*, 25 a.

4. C'est là une façon de parler qui équivaut à « indéfiniment ».

tueuse ou adultérine, pas plus que leurs descendants, ne peuvent épouser de femme israélite, et un israélite ne peut pas épouser une femme mamzéreth ou descendant de mamzêr (*Yebamoth*, 25ª) (1).

Que cette loi est de date récente et qu'à l'origine l'enfant adultérin n'était pas frappé de déchéance, c'est ce que prouve le cas de Salomon, né des rapports de David avec Bethsabée, alors que celle-ci était encore la femme d'Urie (cf. II *Sam.*, XI, 2 et suiv. ; I *Rois*, I, 11). Salomon, quoique issu d'une union criminelle, n'est pas retranché de la communauté : on lui reproche d'épouser des femmes étrangères (I *Rois*, XI).

L'enfant issu d'une union simplement défendue (c'est-à-dire non criminelle comme l'est l'union incestueuse ou adultérine), d'une union entre un prêtre et une répudiée, est *'hallal* (profane). Cela signifie que le fils né de ce mariage est exclu du ministère sacerdotal et que la fille ne peut pas épouser un prêtre (2).

Les rabbins étendent l'exclusion matrimoniale même au mamzêr douteux, tel que l'enfant trouvé (*assoufi*, de père et mère inconnus) et celui dont on ne connaît que la mère (*schtouqi*) (3).

Le mamzêr n'est frappé d'exclusion qu'en ce qui concerne le mariage. Pour tout le reste il jouit des mêmes droits civils et politiques que les autres israélites.

En dehors du mamzêr, il était défendu d'épouser un *nethin* (4), hiérodule (Josèphe, *Antiq.*, XI, I, 2) ; Qeré-Ketib : *nethounim* (*Ezr.*, VIII, 17), ceux qui sont « donnés » au sanctuaire ; cf. *Nombres*, III, 9 ; VIII, 19.

1. Mais un mamzêr ou un prosélyte peuvent épouser une femme mamzéreth ; voir *Eben ha-Ezer*, IV, 22, 24.

2. Voir plus loin *Mariage des prêtres*.

3. *Talmud Qidd* , 74 a,

4. L'Ecriture ne parle pas de cette exclusion des nethinîm ; le Talmud attribue cette exclusion tantôt à David, tantôt à Ezra (*Qidd.*, IV, 1 ; *Yebam.*, 79 a).

Les nethinim étaient au service des lévites pour la grosse besogne (*Ezra.*, II, 43 ; VII, 7. 24 ; *Néh.*, VII, 46 ; I *Chr.*, IX, 2). La tradition les faisait descendre des Gabaonites qui surprirent la bonne foi de Josué et que Josué dut épargner, mais qui, en punition de leur fraude, furent réduits à l'office de fendeurs de bois et de porteurs d'eau au service de l'autel (*Jos.*, IX, 3 et suiv.).

Il est plus probable que ces nethinim étaient les enfants issus de la prostitution sacrée qui avait sévi sous les rois (1).

Les interdictions relatives au mamzêr et au nethin s'étendaient à tous les israélites. On considérait comme une mésalliance l'union d'un israélite, membre de la « nation sainte », de « l'assemblée de Iahvé », avec un individu qui devait l'existence au péché. A plus forte raison devait-on se montrer sévère pour cette portion consacrée du peuple saint qu'était la classe sacerdotale et devait-on entourer le mariage des prêtres de prohibitions encore plus étroites.

Et, en effet, le *mariage des prêtres* est soumis à des restrictions particulières.

Trois sortes de femmes sont interdites au cohên : 1° la *zônah*, femme de mauvaises mœurs ; 2° la *'halalah*, femme née de l'union d'un prêtre avec une femme à lui défendue ; 3° la *gherouschah*, femme répudiée (*Lév.*, XXI, 7). Josèphe y ajoute l'esclave, la prisonnière de guerre, l'hôtelière (2).

Quant à la veuve, elle peut devenir la femme d'un sim-

1. Cf Joseph Jacobs, *Biblical Archaeology*, p. 104 et suiv.; Baudissin, *Gesch. d. alttest. Priesterthums*, p. 100 et 142.

2. Le mot *zonah* qui désigne la prostituée vient de *zoun* = nourrir, héberger. Les Targoumim (paraphrases chaldéennes de l'Ecriture) rendent l'hébreu *zonah* par *pandokita* = hôtelière, de παυδοκεύειν = héberger. Les explorateurs envoyés par Josué descendent chez une aubergiste nommée Ra'hab, que la Bible qualifie de « zonah » (*Josué*, II, 1). Cf. Josèphe, *Antiquités judaïques* (traduction Julien Weill), p. 209.

ple prêtre, mais non du grand prêtre, qui doit prendre une vierge « de son peuple » (*Lév.*, XXI, 13, 14) [1]. De l'expression « bibethouléhah » (dans sa virginité), le Talmud infère que le grand pontife doit épouser une « naarah » (jeune fille) qui n'est pas encore « bôguéreth » (complètement majeure), parce qu'elle commence seulement à s'ouvrir au sentiment de l'amour et que, par conséquent, nul mauvais désir n'a pu encore effleurer son âme (*Yebam.*, 59[a]).

Ezéchiel fait défense même aux simples prêtres d'épouser une veuve, à moins qu'elle ne soit veuve d'un autre prêtre (*Ezéch.*, XLIV, 22) [2]. Le Talmud *Yebamoth*, 61[a], dit : « Le prêtre ne peut épouser ni une esclave ni une affranchie. » Quant aux prisonnières de guerre, dès l'instant que la femme d'un prêtre s'est trouvée dans une ville au pouvoir de l'ennemi, elle est interdite à son mari, à moins de fournir la preuve qu'elle n'a été en butte à aucune violence (*Ketouboth*, II, 9).

Enfin, il nous reste à dire un mot de certains empêchements matrimoniaux qui ont pour caractère commun d'être purement temporaires.

Une veuve ne peut contracter un nouveau mariage qu'après un délai de trois mois à dater de la mort du mari. Le même délai est imposé à la divorcée à dater du

1. Le mot עם doit être pris ici dans le sens de « clan » ou « famille » sacerdotale. Maugey dans le texte de Josèphe (II, p. 222, n. *i*) a eu raison de corriger καὶ ταύτην φυλάττειν en καὶ ταύτην φυλέτην « une femme de sa tribu », c'est-à-dire de souche sacerdotale. Le texte de Philon porte : μὴ μόνον παρθένον ἀλλὰ καὶ ἱέρειαν ἐξ ἱερέων « non seulement une vierge, mais une prêtresse issue de prêtres ». *Ezéchiel*, XLIV, 22, parle de « vierges de la semence de la maison d'Israël », mais il parle des simples prêtres et non du grand prêtre. Le Talmud autorise le grand prêtre à épouser n'importe quelle vierge d'Israël (*Yebamot*, 77 b).

2. Notons en passant que le grand grand prêtre ne pouvait être célibataire, ainsi qu'il résulte de *Lév.*, XVI, 6, où il est dit qu'il fera expiation pour lui et pour « sa maison » c'est-à-dire pour sa famille. D'après le Talmud *Yoma*, 13 a, le grand-prêtre ne pouvait pas officier le Kippour s'il était veuf, il devait être marié.

jour où elle a reçu l'acte de répudiation. Ce délai a pour objet d'obvier à la confusion de part (1).

Une veuve ou une divorcée, en état de grossesse, ne peuvent se remarier qu'après la délivrance. Si la femme nourrit, elle ne peut s'engager dans de nouveaux liens que 24 mois après la naissance de l'enfant, c'est-à-dire jusqu'au jour du sevrage (2).

En cas de deuil d'un proche, on ne peut se marier qu'au bout d'un mois. Un veuf ne peut convoler qu'après que trois fêtes passées sur la mort de sa femme. Toutefois, s'il y a des enfants en bas âge, ce délai peut être raccourci (3).

On ne peut se marier ni le sabbat ni les jours de fête (4).

LE LÉVIRAT

יבום, *yiboum* (hébreu rabbinique), de *yabam*, lévir; *rebamah*, femme du frère défunt.

S'il y a des unions prohibées, il en est d'autres qui sont obligatoires, tels le mariage de la fille épiclère avec un de ses contribules, le mariage du grand-prêtre avec une jeune fille vierge, tel le lévirat dont nous allons nous occuper.

On appelle lévirat la coutume qui oblige le *lévir*, frère aîné, à épouser la veuve de son frère, quand celui-ci ne laisse pas d'enfant (5).

De nombreuses hypothèses ont été proposées en explication du lévirat.

1. *Yebamoth*, 41.
2. *Ib.*, 42.
3. Code rabbinique *Yoré Déah*, 392, § 1, 2.
4. Talm. *Béça*, 36, 37.
5. Le lévirat s'observe dans l'Inde, dans la Grèce antique, en Abyssinie, chez les Afghans, les Mongols, les Topinambous, les Ostiaques, les Canaques, les Malgaches, etc.

Mac Lennan (1) et Morgan (2) voient dans le lévirat une survivance de la polyandrie fraternelle. A quoi M. Flach (3) objecte : « De deux choses l'une : ou bien les époux multiples du groupe polyandre sont considérés chacun comme le père de chaque enfant, et dans ce cas il est inexplicable que cette paternité ait pu se continuer au profit des morts à l'exclusion des vivants. Ou bien les enfants sont attribués à un seul, au chef du groupe, et alors on ne comprend pas davantage que ce chef venant à mourir et à être remplacé par un autre, ce ne soit pas son successeur qui dorénavant devienne le père légal des enfants procréés en commun ».

Suivant Starcke (4), « si l'on peut susciter ainsi des enfants à un mort..., c'est parce que la paternité repose non pas sur le fait matériel de la génération, mais sur le rapport de propriété établi entre le père prétendu et l'enfant. Ainsi s'explique la possibilité du lévirat. » Il s'agissait de savoir qui devait être propriétaire de l'enfant, en vertu du pouvoir domestique. « Mais, fait observer M. Flach (5), si une question de propriété est seule en jeu, pourquoi l'enfant du lévir est-il censé *procréé* par le défunt ? et pourquoi est-il attribué à un autre que le lévir lui-même ? »

M. Flach propose une nouvelle théorie, celle de la *télégonie* (6). « L'âme du mort, dit-il, passait dans le corps du frère puîné et, par l'intermédiaire de la semence de ce frère (qui était de la même essence), revivait dans un enfant posthume. Le chef nouveau était donc le vrai *continuateur* de la personne du chef mort dont l'âme habitait en lui jusqu'à ce qu'elle se fût réincarnée dans un fils. »

1. *Primitive Marriage* (1865), VIII.
2. Voir Giraud-Teulon, *Les origines du mariage et de la famille* (Genève, 1884).
3. « Le Lévirat », dans *Annales des Sciences politiques*, mai 1900, p. 323.
4. *La famille primitive* (Paris, 1891), p. 153.
5. *l. c.*, p. 324.
6. *l. c.*, p. 334 et suiv.

Mais, ferons-nous remarquer, le frère puîné, s'il avait le devoir d'épouser la veuve de son frère, n'y était pas contraint. Un autre agnat pouvait l'épouser (1). L'âme du mort passait-elle donc dans tous les corps des agnats à la fois ?

Puis, ajouterons-nous avec M. Durkheim (2), « si le puîné réincarne le mort, ses enfants seront les enfants du mort, quelle que soit la femme à laquelle il s'unira. Pourquoi donc est-ce spécialement la veuve du défunt qu'il doit épouser? Il faut recourir à la télégonie : le *germen* du premier mari s'incorpore en quelque manière, par une sorte de fécondation incomplète, à l'organisme de la femme. — Mais alors, si c'est par la femme que se continue le mort, c'est l'intervention du frère survivant qui ne s'explique plus! » D'ailleurs, pour ce qui concerne plus particulièrement le lévirat en Israel, rien n'indique qu'on ait cru à un pareil transfert de l'âme.

D'autres ont expliqué le lévirat par le culte des morts. « Chez les Hébreux et les anciennes nations aryennes, le désir de la progéniture surtout masculine prenait racine principalement dans les croyances religieuses, était le produit naturel de l'idée que les esprits des morts sont heureux de l'hommage reçu de leur postérité mâle » (3). — Nous avons établi plus haut que rien n'autorise à mettre le culte des morts à la base de l'antique religion d'Israel. De plus et d'une façon générale, le lévirat et le culte des morts ne s'impliquent pas nécessairement l'un l'autre. Ainsi en Egypte, où l'on pratiquait le culte des morts, le lévirat était inconnu (4).

1. Ainsi, sur le refus du premier agnat, Boaz épouse Ruth (IV, 5 et suiv.). Sur le refus de Juda de lui donner Schéla, Tamar s'arrange à avoir des relations avec son beau-père (*Gen.*, XXXVIII).

2. Voir *L'Année sociologique*, 1899-1900, p. 353 et suiv.

3. Westermarck, *Origine du Mariage*, trad. Varigny (1895), p. 365; cf. Schwally, *Leben nach dem Tode*, p. 28; Stade, *Geschichte Israels*, I, p. 393 et suiv.

4. Cf. G. Paturet, *La condition juridique de la femme dans l'ancienne Egypte* (Paris, 1886), p. 10.

Avec Sumner Maine (1), nous estimons que le lévirat est une fiction légale de paternité, une adoption posthume destinée à perpétuer le nom du frère décédé et à assurer la continuité de la famille, au moyen de la conservation des patrimoines.

Le lévirat se ramène à une procréation obligatoire pour le compte d'autrui. Nous avons chez les Israélites d'autres exemples de ce genre de procréation. La femme stérile donne une de ses esclaves à son mari et, par cette esclave, elle devient mère. « Rachel dit alors : « Voici ma servante Bilha, approche-toi d'elle ; elle enfantera sur mes genoux, et, par elle, moi aussi je serai mère » (*Gen.*, XXX, 3) (2). Dans le lévirat, le plus proche agnat engendre au profit de son frère défunt.

Pourquoi cette préoccupation de laisser un fils ? C'est que la seule immortalité que l'on connût alors était la survivance du nom (3). Le fils né d'un mariage léviratique ajoutait à son nom celui de son père putatif ; de la sorte, ce dernier nom se conservait dans les généalogies. « Je leur établirai dans ma maison et dans mes murs un monument et un nom qui vaudra mieux que d'avoir des fils et des filles pour leur assurer un nom éternel qui ne périra point » (*Isaïe*, LVI, 5). Le premier fils né du mariage de Ruth avec Boaz s'appellera « fils de Ma'hlon, fils d'Elimélec » (Ma'hlon étant le premier mari de Ruth mort sans enfant). Ainsi « le nom du mort ne sera pas retranché d'entre ses frères et de la porte de sa localité » (*Ruth*, IV, 10) (4). Noémi, veuve d'Elimélec père de Ma'hlon, prend l'enfant, l'appuie contre son sein, par là, déclare l'adopter et le reconnaître comme son descendant légitime et direct (5). Comparez *Dt.*, XXV, 6.

Pourquoi le devoir d'épouser la veuve du mari décédé

1. *Etudes sur l'histoire des institutions primitives* (1880), III, p. 81.
2. Voir plus loin l'Enfant.
3. Voir plus haut le Nom.
4. Cf. *ib.*, 14. Voir aussi *Gen.*, XLVIII, 6.
5. Cf. Reuss, *Traduction de la Bible*, le livre de Ruth.

sans enfant incombe-t-il au puîné avant tout autre ? C'est que : 1° étant le plus proche agnat, il est le curateur naturel, et 2° que son sang a le plus d'affinité avec le sang du défunt, que, par conséquent, l'enfant se rapprochera de lui et lui ressemblera le plus possible.

Pourquoi le frère puîné ne prend-il pas tout simplement l'un de ses fils déjà existants et ne le désigne-t-il pas comme devant être le descendant du défunt? Parce qu'il faut un acte de procréation spécial avec direction d'intention et avec l'assentiment de celui pour qui cet acte s'accomplit. Ainsi Jacob ne prend pas de son chef Bilha et Zilpa, mais c'est Rachel et Léa qui conduisent elles-mêmes leurs esclaves vers Jacob. Dans le lévirat cet assentiment est sous-entendu.

Pourquoi faut-il que ce soit la veuve plutôt qu'une autre femme? Parce qu'étant la propriété du mari défunt elle est comme un prolongement de lui-même; comparez la façon de faire de Sara, Rachel, Léa, qui ne donnent pas à leur mari n'importe quelle femme, mais *leur* esclave. Ruth est comme attachée au patrimoine, en acquérant l'un on acquiert l'autre (*Ruth*, IV, 5, 10) (1). La femme a conscience du rôle qu'elle doit remplir, elle sollicite le goël à l'accomplissement de son devoir envers le défunt; ainsi fait Tamar (*Gen.*, XXXVIII, 13 et suiv.), ainsi fait Ruth (*Ruth*, III, 7 et suiv.).

Le lévirat n'est qu'un cas spécial de la gheoullah. L'obligation d'épouser la femme du frère mort sans laisser de postérité incombait au lévir, parce qu'il était le premier goël, le plus proche agnat, l'ayant-droit et le curateur naturel. A défaut de beau-frère, un autre proche avait la charge des intérêts du défunt. La coutume porte

1. « Et, fait remarquer Josèphe, pour les femmes, ce sera un soulagement à leur infortune de vivre avec l'homme le plus proche de leur premier mari »; *Antiq.*, IV, VIII, 23. — Chez beaucoup de peuples, le frère du défunt a le devoir de protéger et d'entretenir la veuve et les enfants mineurs; voir Waitz-Gerland, II, 390, 516, 522; III, 110 et suiv.; IV, 130; H. Spencer, dans *Fortnightly Review*, XXI, p. 896.

le nom de lévirat, parce qu'habituellement c'était le beau-frère qui remplissait ce devoir et que, sous l'effet de l'évolution sociale, le beau-frère a fini par être seul astreint à cette obligation.

Chez les Arabes, le lévirat était habituel, mais non forcé (1). Chez les Wolofs de la Basse-Sénégambie, nous voyons également que le beau-frère doit épouser sa belle-sœur veuve, mais il n'y est pas contraint (2). Chez les Orowos, la veuve ne peut se marier qu'avec l'assentiment de son beau-frère (frère du mari mort), si le beau-frère ne veut pas d'elle (3).

Le lévirat est un devoir plutôt qu'un droit. C'est un devoir qui oblige à la fois le frère et la veuve envers le mort. Le lévirat ne s'exerce ni au bénéfice du frère ni à celui de la veuve, mais au bénéfice du défunt.

Deux passages nous font connaître la pratique du lévirat dans l'antiquité israélite.

Il y a d'abord la légende ethnologique du chap. XXXVIII de la *Genèse*. Er, le premier-né de Juda, a épousé Tamar ; il meurt sans laisser d'enfant. Juda invite le second de ses fils Onân à prendre Tamar en sa qualité de beau-frère (veyabbèm òthâh), afin de susciter une lignée à son frère. Onân meurt à son tour sans que Tâmar ait eu d'enfant. Juda lui promet son troisième fils Schéla, dès qu'il sera en âge. Comme Juda ne tient pas sa promesse, Tamar use de ruse et devient mère par le fait de son beau-père. Au su du stratagème employé par sa bru, Juda s'écrie : « Elle a eu raison, car je ne lui ai pas donné Schéla. »

De ce passage il résulte que les frères avaient le devoir d'épouser leur belle-sœur, veuve sans enfant, par rang d'âge et successivement, si mort survenait, jusqu'à ce que postérité fût suscitée au défunt. A défaut du beau-frère,

1. Cf. Burckhardt, *Bemerkunhen über die Beduinen und Wahabys* (Weimar, 1831), p. 91.

2. Cf. Peschel, *Voelkerkunde*, p. 23.

3. Cf. Paulitschke, *Ethnographie Nordostafricas*, I, p. 205.

cette obligation incombait au plus proche parent, comme il résulte de la ruse employée par Tamar et des paroles de Juda mis au courant de l'artifice (1).

Le livre de Ruth, dont nous avons tiré profit pour la gheoullah, contient des détails instructifs sur la question qui nous occupe.

Noémi a deux belles-filles qui sont veuves sans enfants. Elle leur dit : « Pourquoi viendriez-vous avec moi, ai-je encore des fils qui puissent devenir vos maris ? » (*Ruth*, I, 11). C'est évidemment une allusion à la coutume du lévirat. Donc Ruth ne peut pas compter sur un lévir. Que fait-elle ? Elle va trouver le *goêl*, le plus proche agnat, Boaz, parent d'Elimélec, beau-père de Ruth (II, 1, 20). La jeune femme rappelle à Boaz son droit et son devoir de goêl et elle lui demande de l'épouser (III, 9) (2). Boaz lui objecte qu'il existe un goêl plus proche que lui (III, 12), il ne veut pas empêcher celui-ci d'user de son droit et de remplir son devoir ; que s'il se récuse, lui Boaz épousera Ruth (III, 13). Boaz annonce au goêl que Noémi a vendu la portion d'un champ qui appartenait à Elimélec (3) et il laisse au goêl la faculté d'acquérir le champ ; mais, en même temps, il lui faudra épouser Ruth, afin de maintenir le nom du défunt à l'héritage. Le premier goêl, pour ne point perdre son propre héritage, cède son droit à Boaz qui prend Ruth pour femme (IV, 1 et suiv.).

Nous voyons par les détails de ce récit que : 1° à défaut de beau-frère, c'était un autre parent qui devait épouser la veuve ; 2° la question de l'héritage du défunt et celle du mariage avec sa veuve étaient connexes ; 3° le lévirat avait

1. Grüneisen, *Der Ahnencultus und die Urreligion Israels*, p. 222, note 2, écrit : « Il ne faut pas inférer de l'union de Tamar avec Juda que le lévirat incombait au beau-père, car Péréç et Zéra'h ne sont pas présentés comme les fils de Er, mais comme ceux de Juda ». Cela ne prouve rien, attendu que dans les généalogies on laisse de côté très souvent le nom du père, pour ne donner que le nom de l'ancêtre éponyme ; voir plus haut. — Cf. aussi l'histoire de Lot et de ses filles, *Genèse*, XIX, 30-38.

2. « Etends le pan de ton habit sur ta servante, car tu es goèl ».

3. Mari de Noémi.

pour objet de maintenir le nom du mort à son héritage : « et Ruth la Moabite, femme de Ma'hlon, je l'ai prise pour femme, afin de maintenir le nom du défunt à son héritage et afin que le nom du défunt ne soit pas retranché d'entre ses frères et de la porte de sa localité » (*Ruth*, IV, 10 ; cf. 14) ; 4° c'était le devoir de la veuve de rechercher le mariage avec le goêl, mais elle n'y était pas forcée absolument, puisque Boaz dit à Ruth : « Ma fille, que l'Eternel te bénisse ! Cette dernière vertu dont tu fais preuve surpasse la première, savoir de n'avoir pas brigué la main de jeunes gens... » (III, 10) ; 5. le goêl pouvait se dégager de l'obligation d'épouser la veuve de son proche mort sans enfant : « Passe ici la nuit, dit Boaz à Ruth ; si cet homme-là (le premier goêl) veut exercer sa prérogative de goêl, fort bien ; s'il refuse, j'accomplirai moi la gheoullah à ton égard... » (III, 13). De fait, le premier goêl se dérobe ; Boaz aurait pu faire de même, puisque les femmes disent à Naomi : « Loué soit l'Eternel qui *ne t'a pas laissé manquer* de goêl... » (IV, 14) ; 6. « L'aîné prendra la place du frère défunt et le nom de ce dernier ne sera pas effacé en Israel ». Voyez encore II *Sam.*, XIV, 6, 7 : « Je suis veuve, mon mari est mort. Ta servante avait deux fils. Ils se prirent de querelle dans les champs, sans personne pour s'interposer ; l'un d'eux s'est jeté sur l'autre et l'a tué. Maintenant toute la famille a pris parti contre ta servante en disant : « Livre-nous le meurtrier de son frère, que nous le fassions mourir pour avoir tué son frère et que nous anéantissions aussi l'héritier ! » Ils veulent donc éteindre le tison qui m'est resté et ne laisser à mon époux ni nom ni survivance sur la terre » (1).

Nom et patrimoine étaient choses corrélatives. « J'ai acquis Ruth la Moabite, femme de Ma'hlon, pour femme, afin de maintenir le nom du mort à son héritage, et le nom du mort ne sera pas retranché d'entre ses frères »

1. Cf. *Nombres*, XXVII, 4 : « Pourquoi le nom de notre père disparaîtrait-il du sein de sa famille pour n'avoir pas laissé de fils ? »

(*Ruth.*, IV, 10 ; cf. *ib.*, 5). Le patrimoine était sacré et inaliénable ; comme nous l'avons dit, il formait le substrat permanent de la famille et reliait les unes aux autres les générations successives.

De là, toutes ces précautions pour ne pas laisser se perdre la « possession des pères » (I *Rois*, XXI, 3) (1). Cf. Josèphe, *Antiq.*, IV, VIII, 23 : « Quand une femme n'a pas d'enfants à la mort de son mari, le frère de ce dernier doit l'épouser, et le fils qui naîtra, il l'appellera du nom du défunt, et *l'élèvera comme héritier de son patrimoine* (2) ; un tel acte, en effet, sera avantageux même à la chose publique, les familles ne s'éteignant pas et la fortune restant aux parents. »

Tandis que ces deux passages de *Gen.*, XXXVIII et de *Ruth*, que nous venons d'examiner, nous révèlent la coutume, le *Deutéronome* nous donne la règlementation du lévirat par voie législative.

« Si des frères demeurent ensemble, que l'un d'entre eux vienne à mourir sans laisser de fils (3), la femme du défunt ne se mariera pas au dehors avec un étranger ; mais son beau-frère (son *yâbâm*) l'épousera, en exerçant le lévirat à son égard. Le premier fils qui naîtra de cette union remplacera le frère défunt (4), de la sorte son nom ne sera pas effacé en Israel » (*Dt.*, XXV, 5, 6). Là encore

1. Voir plus haut le chapitre sur la Propriété ; voir aussi les rapports entre la Gheoullah et la Succession.

2. Cf. *Talmud Yebamoth*, 17 b : « Le lévirat et la succession sont chose corrélative ».

3. Le texte porte *bèn* que *Septante*, *Vulgate*, Josèphe (*Antiq.*, IV, VIII, 23), *Mathieu*, XXII, 25 et les rabbins traduisent : *enfant* (fils ou fille). A l'origine, *bèn* désignait exclusivement le *fils*, ce n'est que plus tard qu'il a signifié un enfant quelconque, qu'il fût du sexe masculin ou du sexe féminin, ainsi qu'il résulte de *Nombres*, XXVII et XXXVI ; voir plus loin.

4. יקום על שם ne signifie pas que le fils issu de l'union léviratique portera le nom du défunt, mais qu'il occupera le patrimoine (*Yebamoth*, 24 a). Le fils de Ruth de reçoit pas le nom de Ma'hlon, mais de Obed. Le nom du défunt est maintenu en ce sens que Obed est dit « fils de Ma'hlon fils d'Elimélec ».

nous observons la préoccupation d'assurer la permanence du nom par le patrimoine conservé au premier propriétaire, « en lui édifiant une maison » (verset 9), c'est-à-dire en lui procurant une postérité (1).

Si nous comparons les dispositions législatives avec l'ancienne coutume nous constatons que plusieurs modifications y sont introduites : 1° il n'est question que de l'aîné des beaux-frères, les autres beaux-frères, comme aussi les autres proches, semblent dispensés de l'obligation d'épouser la veuve; 2° la loi paraît restreindre le *yiboûm* à des frères qui habitent ensemble, c'est-à-dire dans la même localité (2).

Mais ces modifications ne sont que secondaires par rapport à un tempérament autrement considérable que le législateur apporte à l'institution du lévirat : il s'agit de la *'haliçah*, cérémoine du « déchaussement », qui ne va à rien moins qu'à ébranler dans son fondement même la vieille coutume. Par le moyen de la 'haliçah, en effet, le beau-frère peut s'affranchir du lévirat. Il est question de cette formalité comme d'un usage ancien dans *Ruth*, IV, 7, 8. Cependant la 'haliçah n'avait pas dû exister dans les temps reculés, témoin l'attitude d'Onan envers Tamar (*Gen.*, XXXVIII, 9). Il saute aux yeux que si le déchaussement avait été d'usage, Onan se serait empressé de le pratiquer et ne se serait pas exposé à encourir la colère céleste.

Dt., XXV, 7, 10, donne de cette cérémonie la description suivante : « Que si l'homme refuse d'épouser sa belle-sœur (3), elle montera au tribunal par-devant les anciens, et dira : « Mon frère refuse de relever en Israel le nom de son frère, il ne veut pas m'accorder le lévirat ». Alors les anciens de la ville le manderont et l'interpelleront. S'il

1. Cf. *Gen.*, XVI, 2.

2. Si les frères vivent dispersés, il est difficile à l'un d'eux d'administrer convenablement les biens d'un autre.

3. A remarquer qu'il est dit : « S'*il* ne veut pas » et non « si *elle* ne veut pas ».

s'obstine et dit : « Je ne veux point l'épouser », sa belle-sœur s'avancera vers lui à la vue des anciens, lui ôtera sa chaussure du pied (1), lui crachera au visage (2) et dira à haute voix : « Qu'il soit fait ainsi à l'homme qui ne veut pas édifier la maison de son frère ! » Et la sienne sera surnommée en Israël : *la maison du déchaussé* » (3).

Par la 'haliçah, le législateur s'efforce de donner satisfaction à des désirs et à des intérêts également légitimes : le lévir doit pouvoir, pour une raison ou une autre, s'exonérer du lévirat (4). Mais il n'en reste pas moins que le lévirat est un devoir, et que l'esquiver, c'est manquer envers le défunt et faire affront à la veuve, d'où la démonstration de mépris permise à celle-ci. Il semble aussi qu'on ait voulu par cette institution détourner la veuve du stratagème de Tamar (*Gen.*, XXXVIII, 12) (5).

Une nouvelle restriction est apportée au yiboum par les dispositions de *Nombres* XXVII et XXXVI. Les filles de Celofcad revendiquent l'héritage de leur père. « Notre père, déclarent-elles, n'a pas laissé de fils. Pourquoi le nom de

1. Poser le pied sur une chose, c'est se l'approprier (*Ps.*, LX, 10) ; donner son soulier, c'est renoncer à une possession, à un droit (*Ruth*, IV, 7) ; enlever la chaussure, c'est retirer le droit.

2. Le Talmud explique בפניו par « cracher à terre, aux yeux du lévir » (*Yebamoth*, XII, 6). Josèphe, *Antiq.*, IV, VIII, 23, dit : « elle lui crachera au visage » ; cf. *Nombres*, XII, 14. Ibn Ezra (exégète juif du XII^e siècle) interprète וירקה בפניו : « Elle crachera dans l'intérieur de la chaussure de l'homme ». Dans *Antiq.*, V, IX, 4, Josèphe raconte que Ruth enleva au goël un de ses souliers et *lui en donna un coup sur la joue*, ainsi que la loi l'ordonnait. — Les mœurs s'adoucissant, la veuve se borna à cracher devant le lévir récalcitrant.

3. Etre pieds nus était un signe de deuil (voir p. ex. *Is.*, XX, 2 ; II *Sam.*, XV, 30). Or le lévir qui refuse d'épouser la veuve de son frère consomme en quelque sorte la mort de ce dernier, puisque, demeurant sans postérité, jusqu'à son nom va disparaître. — Comparez l'expression de « déchaussé » à celle de « va-nu-pieds ».

4. Si, par exemple, il risque de compromettre son propre patrimoine, cf. *Ruth*, IV, 6.

5. Après le déchaussement, la femme est *mouthéreth le-schouq*, c'est-à-dire qu'elle peut se marier avec n'importe qui, sauf avec ses beaux-frères. Jusqu'alors elle était *schômèreth yabam*, en instance de lévirat.

notre père serait-il retranché du milieu de sa famille pour n'avoir pas eu de fils? Qu'on nous accorde un héritage parmi les frères de notre père ». Il est décidé que désormais, à défaut de fils, les filles seront héritières (XXVII, 1, 11), à condition toutefois qu'elles se marient avec des jeunes gens de leur tribu paternelle pour que le patrimoine n'aille pas à d'autres tribus (XXXVI, 6, 9). Dès lors, il suffit que le défunt laisse un enfant quelconque [1], fils ou fille, pour que le lévirat devienne inutile, puisque, de façon ou d'autre, « son nom n'est pas retranché » [2] et que le patrimoine ne sort pas de la famille [3].

Il va sans dire que si le mari a un enfant d'une autre femme, le lévirat n'a pas lieu de s'exercer. Et il n'est pas moins évident que si la femme a un enfant d'une union antérieure, elle est soumise au lévirat, au cas où sa seconde union est demeurée stérile.

Le yiboum est interdit : 1° quand le défunt laisse un enfant, auquel cas l'union entre beau-frère et belle-sœur serait incestueuse (*Lév.*, XXVIII, 16); 2° quand la femme du défunt est la fille du lévir ou la sœur de sa femme; 3° au grand-prêtre, puisqu'il doit épouser une vierge.

Aux cas que nous venons de signaler, le Talmud ajoute les suivants : une trop grande disproportion d'âge, de graves défauts physiques, des maladies incurables, etc. Si un enfant, né viable, meurt tout jeune, plus de lévirat; un frère posthume n'exerce pas le lévirat. La loi n'oblige que les frères germains ou consanguins, non les utérins [4]. Si le défunt laisse plusieurs femmes, il suffit d'en épouser une ou de la refuser publiquement. S'il n'y a qu'une veuve et qu'il reste plusieurs frères, ils sont tous dégagés par le choix ou le refus de l'un d'entre eux. La consanguinité d'une des veuves dispense le frère de s'unir même avec les

1. Cf. *Matth.*, XXII, 25; *Marc*, XII, 19; *Luc*, XX, 28; voir plus haut.

2. Comparez *Nombres*, XXVII, 4 avec *Dt.*, XXV, 5, 6.

3. Les fils d'un prêtre, qui avait épousé une fille du galaadite Barzillaï, s'appellent fils de Barzillaï (*Ezra*, II, 61; *Néh.*, VII, 63).

4. A cause du patrimoine (*Yebamoth*, 7 b).

autres. L'extraction du soulier n'est jamais permise à la personne incapable d'être épousée (1).

Cependant la veuve ne pouvait pas épouser un autre homme, tant que le lévir n'avait pas renoncé à son droit (*Gen.*, XXXVIII, 11 ; *Dt.*, XXV, 5) (2) ; elle devait se mettre à sa disposition pour qu'il remplît son devoir (*Ruth*, III, 9).

En résumé, nous assistons à une tendance de plus en plus marquée pour restreindre le lévirat : devoir primitivement imposé à tous les agnats, il n'incombe bientôt plus qu'à l'aîné des beaux-frères ; obligatoire, d'abord, lorsque le défunt ne laisse pas de fils, il ne l'est plus dans la suite lorsque le défunt laisse une fille ; enfin, il devient possible de s'en dégager totalement par la 'haliçah. Avec les transformations de l'économie sociale les docteurs devaient encourager ce mode d'affranchissement d'une coutume qui ne répondait plus aux nouvelles conditions d'existence (3).

DISSOLUTION DU MARIAGE

On peut distinguer trois causes principales de dissolution :

1. Dissolution forcée, par suite de la mort de l'un des conjoints. Nous y rattacherons la suspension indéfinie des rapports conjugaux par suite de l'absence prolongée du mari dont on n'a pas de nouvelles.

2. Dissolution imposée, par suite d'affections graves

1. Sur tous ces cas, voir *Talmud Yeb.*, 4 et suiv., et Pastoret, *op. cit.*, p. 289 et 290.

2. Si elle épouse un autre que le lévir, avant renonciation de la part de ce dernier, elle reçoit 39 coups de fouet et elle est contrainte au divorce (*Yeb.*, 92).

3. Cf. *Yeb.*, XII, 4.

rendant la cohabitation impossible, ou lorsque l'union a été conclue en violation des règles de l'inceste.

3. Dissolution volontaire, directement par suite de répudiation de la femme, indirectement par suite d'adultère.

Nous grouperons en un même chapitre les cas de dissolution qui dépendent de circonstances extérieures, où la volonté des conjoints n'est pour rien, et nous réunirons sous une même rubrique les cas où l'un des époux est personnellement cause de la rupture.

Dissolution par suite de circonstances extérieures.

La *veuve*, אלמנה, *Almânâh*, (en arabe *armal* = privé de secours). *Almanouth*, *almôn*, veuvage.

Les Hébreux n'ont pas connu la coutume, pratiquée par tant de peuples, qui consistait à faire monter la veuve sur le bûcher lors de la mort de son mari. Cependant la condition de la veuve dans les âges lointains de la civilisation hébraïque n'est pas des plus relevées. La veuve fait partie de l'héritage. Le fils, pour marquer qu'il veut se substituer à son père, s'approprie, du vivant de celui-ci, une ou des femmes de son père (*Gen.*, XXXV, 22 ; XLIX, 4 ; II *Sam.*, III [1], 7, 8 ; XVI, 20 ; I *Rois*, II, 13 et suiv.). Cf. aussi II *Sam.*, XII, 8 : « Je t'ai donné la maison de ton maître, *j'ai mis dans tes bras les femmes de ton maître*, je t'ai établi chef de la maison d'Israel et de Juda. » La gheoullah et le lévirat se rattachent à cette coutume primitive qui sans doute accordait au plus

1. Isboseth se plaint qu'Abner ait cohabité avec Riçpa la concubine de son père Saül ; or Abner était le parent de Saül (I *Sam.*, XIV, 50). — La même coutume se pratiquait chez les anciens Arabes ; voir Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, p. 89 ; Marçais, *Des parents et alliés successibles en droit musulman* (Rennes, 1898), p. 18.

proche parent des privilèges, mais en même temps lui imposait aussi plus de charges qu'aux autres membres de la famille. « Boaz dit au goêl : « Au jour que tu acquerras le champ de la main de Noémi et de Ruth la Moabite, femme du défunt, tu acquerras en même temps Ruth pour maintenir le nom du mort à son héritage » (*Ruth*, IV, 5).

Le sort de la veuve variait suivant qu'elle avait ou qu'elle n'avait pas d'enfants. Dans le premier cas, elle n'était pas soumise au lévirat, elle était maîtresse de la famille (*Juges*, XVII, 1 et suiv.). La veuve qui n'avait pas d'enfants retournait à la maison paternelle, en attendant que le lévir pût ou voulût l'épouser (1). « Juda dit à Tamar sa belle-fille : « Demeure comme veuve dans la maison de ton père, jusqu'à ce que mon fils Schélah soit plus grand... Et Tamar s'en alla demeurer dans la maison de son père » (*Gen.*, XXXVIII, 11 ; cf. *Lév.*, XXII, 13, et *Ruth*, I, 8). Elle ne devait pas épouser d'autre homme, tant qu'il y avait espoir que le lévir l'épouserait. Les docteurs infligent la peine du fouet à une veuve qui épouse un autre homme que le lévir et ils la contraignent au divorce (*Yebamoth*, 92b). La veuve pouvait aussi rester avec ses beaux-parents, témoin Ruth qui demeure avec sa belle-mère Noémi : « Alors Noémi dit : « Vois, ta belle-sœur s'en est retournée vers les siens et vers ses dieux, va-t-en derrière ta belle-sœur ! » Mais Ruth répondit : « Ne me presse point de te quitter pour m'éloigner de toi. J'irai où tu iras et là où tu resteras, je resterai ; ton peuple sera mon peuple, ton Dieu sera mon Dieu... » (*Ruth*, I, 16 et suiv.).

La veuve qui primitivement fait partie des biens suc-

1. Chez les Grecs et les Romains, on n'estimait guère la veuve qui se remariait ; *unicira* ou *uninupta* était un titre d'honneur qu'on retrouve souvent sur les tombes anciennes. La veuve remariée était exclue du service en l'honneur de la *Fortuna muliebris*. De même, les premiers chrétiens honoraient davantage la veuve qui ne convolait point, cf. I *Cor.*, VII, 8 ; I *Tim.*, V, 9.

cessoraux finit par être affranchie de toute tutelle, elle devient *sui juris* (*Nombres*, XXX, 10). Après la mort de Nabal, David fait dire à Abigaïl, devenue veuve, qu'il désirerait l'épouser. « Les serviteurs de David vinrent trouver Abigaïl à Carmel, et lui dirent : « David nous a envoyés vers toi, voulant te prendre pour femme. » Et elle se leva, se prosterna la face contre terre, et dit : « Ta servante est prête à laver, comme esclave, les pieds des serviteurs de mon maître » (I *Sam.*, XXV, 39-42). On voit qu'Abigaïl ne consulte aucun parent ayant le droit de puissance, elle se rend chez David de son propre mouvement et de sa seule autorité.

Elle n'héritait pas de son mari [1]. Tant qu'elle ne convolait pas en secondes noces, elle avait l'usufruit des biens de son mari. « La femme vint implorer justice pour sa maison et son champ... Le roi ordonna qu'on lui restituât tout ce qui lui appartenait ainsi que tous les produits de son champ... » (II *Rois*, VII, 1-6 ; cf. II *Sam.*, XIV, 7 ; *Ruth*, IV, 3) [2]. Elle conservait ce qu'elle avait apporté, ses esclaves (*Gen.*, XVI, 3 ; XXX, 4, 9) et ce que le mari lui avait donné. Abigaïl, veuve du riche Nabal, se rend auprès de David avec ses cinq servantes (I *Sam.*, XXV, 42). La veuve était quelquefois à la tête d'une belle fortune, témoin la mère de Mikah d'Efraïm, à qui son fils dérobe 1,100 pièces d'argent (*Juges*, XVII, 2). Toutefois, à en juger par les recommandations multipliées de l'Ecriture, la situation de la veuve ne laissait pas le plus souvent de n'être rien moins que brillante (*Ex.*, XXII, 22-24 ; *Dt.*, XIV, 29 ; XVI, 11, 14 ; XXIV, 17, 19-21 ; XXVI, 12 ; *Jér.*, VII, 6). Une veuve ne pouvait pas devenir la femme du grand-prêtre (*Lév.*, XXI, 13).

1. De même chez les Arabes, cf. Robertson Smith, *l. c.*, p. 95 et suiv. ; Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, p. 467.

2. Chez les anciens Babyloniens, la veuve avait l'usufruit et l'administration des biens du mari défunt ; cf. Meissner, *Beitraege zum altbabylonischen Privatrechte*, p. 16.

La veuve portait une robe particulière, la « robe du veuvage » (*Gen.*, XXXVIII, 14, 19; cf. Josèphe, *Antiq.*, IV, VIII, 23). Le vêtement de la veuve ne pouvait être saisi pour dettes (*Dt.*, XXIV, 17).

L'Ecriture ne dit rien au sujet du temps au bout duquel la veuve pouvait se remarier. Les docteurs imposent un délai de viduité de trois mois, afin d'écarter le risque de confusion de part (*Yebamoth*, 42ᵃ) (¹).

Les docteurs s'appliquent à améliorer le sort de la veuve, ils lui accordent le droit d'habiter la maison conjugale, d'y être nourrie, vêtue, même servie aux frais des héritiers du défunt, jusqu'au jour où elle réclame son douaire. Toutefois elle ne peut pas ajourner indéfiniment cette réclamation (*Talmud Ketoub.*, 51ᵃ).

A côté de la veuve proprement dite, il y a la femme qui est dans l'état de veuvage du vivant même de son mari, dans l'état d'*almenouth 'haïouth* (II *Sam.*, XX, 3). Cette veuve douteuse, c'est la *Agounah* (de עגן, *agan*, enfermer, emprisonner. Ce verbe ne se rencontre qu'une fois dans la Bible, *Ruth*, I, 13).

On appelle ainsi la femme dont le mari est parti et qui n'a plus donné de ses nouvelles. Cette femme est dans une situation lamentable. Comme elle n'a pas de preuve que son mari est mort et que, d'autre part, elle ne peut pas produire un acte de divorce, elle est obligée de rester dans la condition où elle est, elle ne peut pas contracter une nouvelle union. Elle a la position réelle d'une veuve, sans en avoir la position juridique.

Les rabbins ont fait fléchir les règles du droit pour remédier à la dure situation de la agounah. C'est ainsi qu'ils ont admis la déposition d'un seul témoin venant attester la mort du mari, le témoignage d'une femme, d'un esclave, d'un païen, alors que la loi exige formellement

1. Les anciens Arabes exigeaient qu'elle attendît un an pour se remarier; cf. G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen*, p. 141.

deux témoins et ne reçoit pas le témoignage d'une femme, d'un esclave, etc. (1).

Si le mari qu'on avait cru mort revient après que la femme s'est remariée, la femme doit quitter le second mari sans pouvoir retourner vers le premier : la nouvelle de la mort étant reconnue fausse, le second mariage est nul et non avenu et constitue une union adultérine ; d'autre part, la femme ne peut pas retourner vers son premier mari, attendu que la loi ne permet pas au mari de vivre avec sa femme convaincue d'adultère (2). La femme n'a droit au douaire pas plus de la part du premier époux que du second. Quant aux enfants nés du second mariage, ils sont considérés comme adultérins (3).

En dehors des cas de veuvage et d'absence où la rupture des liens conjugaux est imposée par les circonstances extérieures, il y a deux cas où la dissolution s'impose par la nature même de l'union conjugale : 1. lorsque l'union a été conclue en violation des règles de l'inceste ; cette union est dissoute de plein droit, sans qu'il soit besoin de divorce ; 2. lorsque, par suite de maladies répugnantes, la cohabitation est rendue impossible.

Des prohibitions pour cause d'inceste nous avons traité plus haut, nous n'avons donc point à y revenir. Sur la deuxième sorte d'union, où en raison d'infirmités spéciales les rapports conjugaux deviennent insupportables,

1. *Talmud Yebamoth,* 88 a, 122 b ; Maïmonide, *Hilkoth Ghérouschin,* XIII, 29.

2. Voir *Eben ha-Ezer,* CXV, 7, 8.

3. *Yebamoth,* 87 b. — Il ne sera peut-être pas sans intérêt de rapprocher les dispositions du Code d'Hammourabi de la législation judaïque : § 134 Si quelqu'un est emmené en captivité, et si parce que dans sa maison il ne dispose pas de quoi vivre, sa femme est entrée dans une autre maison et y a enfanté des fils, lorsque ce mari reviendra et regagnera sa ville, cette femme retournera avec son époux, les fils suivront leur père ; § 136. Si quelqu'un déserte sa ville et s'enfuit, et si ensuite sa femme entre dans une autre maison, lorsqu'il reviendra et voudra reprendre sa femme, à cause qu'il a méprisé et déserté sa ville, la femme du fugitif ne retournera pas vers son mari.

la Bible ne nous fournit guère de renseignements. Tout au plus pourrait-on inférer une séparation momentanée d'un passage qui concerne le lépreux. « Le lépreux chez qui l'affection est constatée doit avoir les vêtements déchirés, la tête découverte, s'envelopper jusqu'à la moustache et crier : « Impur ! Impur ! » Tant qu'il gardera cette plaie, il sera impur, parce qu'elle est impure ; il demeurera isolé, sa résidence sera hors du camp » (*Lév.*, XIII, 45, 46).

Mais si l'Ecriture est muette, la tradition nous éclaire sur ce point. R. Simon b. Gamaliel dit : Si le mari a des infirmités graves on le force à répudier sa femme. Et les docteurs décident qu'un individu affligé de la lèpre est contraint de rendre la liberté à sa femme (*Ketouboth*, 77ª et 77ᵇ).

Dissolution par la volonté directe ou indirecte de l'un des conjoints.

Il y a dissolution volontaire des liens du mariage par la Répudiation et par l'Adultère.

כריתות, *Keritouth* (en hébreu rabbinique *Ghêt*), répudiation ; גרושה, *Gherouschah*, répudiée ; שלח (אשה), *Schilla'h* (ischah), renvoyer (une femme), répudier.

La morale et la religion prêchent l'indissolubilité du mariage : « Il s'attachera à sa femme et ils ne formeront qu'une seule et même chair » (*Gen.*, II, 24) (1). Mais le législateur est forcé de tenir compte des contingences, de se plier aux données de la nature humaine, de tolérer le moins bien pour empêcher le pire. Il ne s'opposera donc pas à la rupture des liens matrimoniaux.

La Bible ne connaît pas le divorce, mais seulement la répudiation, la rupture unilatérale opérée par le fait du mari.

1. Cf. *Ghittin*, 90 b.

Une femme avait-elle cessé de plaire à son mari, il la répudiait sans plus ample formalité *(Gen.*, XXI, 14). C'est donc à tort qu'on lit dans *Matth.*, XIX, 8 : « Il (Jésus) leur dit : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; *mais il n'en était pas ainsi au commencement.* » Le législateur ne fait que consacrer la coutume. « Quand un homme aura épousé une femme et cohabité avec elle, si elle cesse de lui plaire, parce qu'il aura découvert en elle « quelque chose de honteux », il lui délivrera un acte de répudiation, le lui remettra en main et la renverra de chez lui » (1) *(Dt.*, XXIV, 1). Ainsi le mari est seul juge, la justice n'intervient point.

Cependant le législateur n'admet pas que l'époux répudie sa compagne par pur caprice; il faut que la femme soit affligée d'un défaut qui inspire du dégoût à son mari, comme l'indique l'expression de *ervath dabar;* Septante : ἀσχῆμον πρᾶγμα; Vulgate : *aliquam foetidatem;* Onqelos (paraphraste chaldéen) : *abérath pithgam*, « violation d'une prescription ». Les deux célèbres écoles de Hillel et de Schammaï (1er siècle de l'ère chrétienne) ont longuement disputé sur le sens de ces mots. Les disciples de Schammaï, insistant sur le mot « ervah », nudité, ne permettent le renvoi qu'en cas de manquement à la chasteté, tandis que les Hillélites l'accordent dès l'instant que la femme a cessé de plaire (2). Josèphe (3) et Philon (4) admettent le divorce « pour quelque cause que ce soit ».

1. La Septante traduit : « Si un homme a pris femme... et *qu*'il lui a délivré un acte de répudiation et *qu*'elle a appartenu à un autre, *si* le second mari la renvoie, alors le premier ne pourra pas la reprendre.. »

2. *Ghittin*, IX, 10; 90 a.

3. *Antiq.*, IV, VIII, 23.

4. *De leg. spec.*, ch. V, cf. *Matthieu*, XIX, 3. Chez les Babyloniens, le divorce s'opérait en un tour de main. Le mari écrivait une lettre de répudiation, apposait son cachet et renvoyait la femme. Cependant, ce qui souvent arrêtait le mari, c'est qu'il devait payer à la femme une certaine somme (uzûbu) ; voir Meissner, *Beitraege zum altbabyl. Privatrecht* (Leipzig, 1893), p. 14.

Ce qui pourtant devait empêcher la précipitation de la part du mari, c'était la nécessité de délivrer une lettre de répudiation [1]. Or « comme l'art d'écrire n'était pas alors très répandu parmi les Hébreux, dit Munk [2], le mari était obligé de s'adresser à un lévite ou à quelque autre érudit ; il lui fallait aussi des témoins pour signer l'acte. Toutes ces formalités l'empêchaient d'agir dans un premier accès de colère, et les personnes étrangères qui devaient nécessairement intervenir, pouvaient essayer de réconcilier les époux. » Il ne faut pas oublier non plus que les parents de la jeune fille étaient là pour sauvegarder sa réputation et ses intérêts (*Dt.*, XXII, 13-19) et que le mari était obligé de restituer le trousseau, les biens de la femme et le douaire (*Yebamoth*, 65 [3]. La loi sur la *sôtah* (femme soupçonnée d'infidélité), avec sa longue et solennelle cérémonie, donne également à supposer qu'on ne renvoyait pas sa femme par boutade et de gaieté de cœur [4].

Le libelle de répudiation, en même temps qu'il empêche le mari de céder à un mouvement irréfléchi, arrête aussi les écarts de la femme. Si la dissolution pouvait s'effectuer par une simple parole ou par le renvoi de la femme, celle-ci pourrait à un moment donné, quand la société de son mari aurait cessé de lui plaire, prétendre qu'elle est répudiée. Ou encore, si un homme avait eu commerce avec

1. Cf. *Jér.*, III, 8 ; *Is.*, L, 1 ; *Matthieu*, V, 31 ; *Marc*, X, 4. Sur la procédure concernant la rédaction et la délivrance de l'acte de répudiation, voir *Eben ha-Ezer*, CXX-CLIII.

2. *Palestine* (Paris, 1856), p. 205.

3. Cf. Code d'Hammourabi (éd. Scheil) : §§ 137 et 138. Si quelqu'un veut répudier sa femme qui ne lui a pas donné d'enfant, il lui remettra tout l'argent de sa dot et lui compensera le trousseau qu'elle a apporté de chez son père, et ensuite il la répudiera. S'il n'y a pas de dot, il lui donnera pour la répudiation un mine d'argent. — Il va sans dire que s'il y a faute de la femme, elle ne reçoit pas le douaire. Cf. Code d'Hammourabi, § 141. Que l'usage du douaire était fort ancien, voir *ib.*, §§ 171 et 172.

4. Voir plus loin. Les rabbins ont multiplié les formalités pour laisser aux conjoints le temps de revenir sur leur décision et pour décourager les ruptures.

elle, elle et son complice soutiendraient qu'elle avait été répudiée auparavant (1).

La séparation effectuée, le mari peut reprendre la femme, tant qu'elle n'a pas convolé en secondes noces. « En ce temps, où il n'y avait pas de roi en Israel, un lévite habitant sur la lisière de la montagne d'Efraïm, avait pris une concubine originaire de Bethléem-en-Juda. Cette concubine, infidèle à son mari, le quitta pour s'en aller à Bethléem-en-Juda chez son père, où elle demeura l'espace de quatre mois. L'époux se mit en route pour la rejoindre, désirant lui faire entendre raison et la ramener; il avait avec lui son jeune serviteur et deux ânes. Elle le fit entrer chez son père, et le père de la jeune personne l'accueillit avec joie... L'homme se mit en route et arriva en vue de Jébus, qui est Jérusalem, accompagné de sa concubine. » (*Juges*, XIX, 1-10). Le lévite reprend donc la femme qui l'avait quitté.

Mais si la femme s'est remariée avec un autre et qu'elle redevienne libre par un nouveau divorce ou par suite de la mort de son second époux, le premier mari ne peut plus contracter d'union avec elle, « alors, dit l'Ecriture, qu'elle s'est laissé souiller, car ce serait une abomination devant Iahvé... » (*Dt.*, XXIV, 3, 4). Cf. *Jér.*, III, 1. « On dit : Si quelqu'un renvoie sa femme et que s'étant séparée de lui elle soit à un autre, le premier mari reviendra-t-il vers elle? Le pays n'en serait-il pas terriblement souillé? » « Le législateur hébreu, dit Munk, fait peut-être allusion à un usage singulier qui existait chez les anciens Arabes et qui a été consacré par l'islamisme. Selon la loi musulmane, lorsqu'une femme a été répudiée complètement, c'est-à-dire lorsque la formule de divorce a été prononcée, à trois époques différentes pour une femme libre, et à deux pour une esclave, le mari ne peut la reprendre qu'après qu'elle a été mariée avec un autre » (2).

1. Cf. Maïmonide, *Guide*, III, ch. 49.

2. Voyez le *Coran*, ch. 2, v. 230; *The Hedâya or Guide, a commentary of the musulman laws*, transl. by Ch. Hamilton, t. I, p. 301 et suiv.; *Palestine*,

Si la femme a été promise à un individu et qu'on l'a mariée à un autre, le premier peut la réclamer. David revendique Mikal que Saül lui avait accordée et qu'il avait donnée à Paltiel. « David envoya des messagers à Isboseth, fils de Saül, pour lui dire : « Restitue ma femme, Mikal, que j'ai obtenue comme épouse... » Isboseth envoya pour la faire ramener de chez son mari de chez Paltiel, fils de Laïsch. Son mari l'accompagna en pleurant et en la suivant jusqu'à Ba'hourim. Là Abner lui dit : « Retourne sur tes pas ! » et il s'en retourna » (II *Sam.*, III, 13-16).

Seul le mari, avons-nous dit, pouvait prononcer la rupture du lien matrimonial. La femme n'avait par conséquent pas la faculté d'adresser à son mari de lettre de répudiation. Etait-elle donc invinciblement attachée à son mari, quelque attitude que celui-ci pût avoir à son égard, quelque répugnance qu'elle eût à demeurer avec lui? Assurément non. Sa famille et le législateur intervenaient en sa faveur.

Nous voyons la femme déserter le toit conjugal et se réfugier chez son père (*Juges*, XIX, 2).

La jeune fille, diffamée par son mari, s'adresse à ses parents qui en appellent à la justice. « Si un homme, ayant épousé une femme et cohabité avec elle, la prend en haine, invente contre elle des prétextes d'accusation et répand sur son compte des propos calomnieux... le père et la mère de la jeune femme se nantiront des preuves de sa virginité qu'ils produiront devant les anciens de la ville, au tribunal... Alors les anciens de la ville se saisiront de l'homme et le châtieront... » (*Dt.*, XXII, 13-19). Celui qui n'accorde pas à l'esclave-concubine la nourriture, l'habillement et l'amitié conjugale, auxquels elle a droit, est contraint par le législateur de la renvoyer (*Ex.*, XXI, 7-

p. 205, note 3. — Chez les Babyloniens, la femme répudiée ne pouvait plus avoir commerce avec son premier mari ; voir Meissner, *l. c.*, p. 14. — Sur l'opinion chrétienne, voir *Matth.*, V, 31-32 ; XIX, 3-9 ; *Marc*, X, 2-12 ; *Luc*, XVI, 18 ; I *Corinth.*, VII, 10, 11 ; *Romains*, VII, 2.

11) (1). Il en devait être ainsi à plus forte raison pour la femme légitime. La femme, lésée dans ses droits, devait s'adresser aux anciens, lesquels forçaient le mari à délivrer un acte de répudiation (2).

Dans deux cas, le mari perd la faculté de répudiation : 1. S'il abuse d'une jeune fille vierge : « Si un homme, rencontrant une jeune fille vierge non fiancée, la surprend et abuse d'elle, et qu'ils soient pris sur le fait, l'homme qui a eu commerce avec elle donnera au père de la jeune fille 50 sicles d'argent, et elle deviendra sa femme, parce qu'il l'a violée; il ne pourra la répudier de sa vie » (*Dt.*, XXII, 28, 29) (3). 2. S'il accuse sa femme de n'être pas vierge et que cette accusation se trouve être mensongère, « les anciens de la ville se saisiront de l'homme et le châtieront, ils le condamneront à payer 100 sicles d'argent qu'ils remettront au père de la jeune femme, parce qu'il a répandu des propos calomnieux sur une vierge d'Israel. De plus, elle restera sa femme, il ne pourra la répudier de sa vie » (*Dt.*, XXII, 13-19) (4).

Cependant le bon sens veut qu'on ne prenne pas ces mots « il ne pourra la répudier de sa vie » dans une rigueur absolue. Le législateur n'a pas pu exiger du mari qu'il gardât sa femme, dût-elle s'exposer aux reproches les plus graves. Et, en effet, nous lisons dans Josèphe : « Si la jeune fille est déclarée innocente, elle cohabitera avec

1. Cf. *Dt.*, XXI, 14.

2. C'est ce qu'établit la *Mekilta*, Mischp, 3. Le Talmud énumère de nombreux cas où la femme peut obtenir qu'on force le mari à délivrer la lettre de répudiation; voir *Ketouboth*, 64 a et le Code *Eben Ha-Ezer*, 154. Sur les modifications apportées par les docteurs à la loi du divorce, consulter David Werner Amram, *The jewish Law of Divorce* (Philadelphie, 1896).

3. Il est évident que si cette union ne convient pas au père ou à la jeune fille, le mariage n'a pas lieu; cf. *Ex.*, XXII, 16, 17 : « Si un homme séduit une vierge non encore fiancée et cohabite avec elle, il devra l'acquérir pour épouse. Que si son père refuse de la lui accorder, il paiera la somme fixée pour la dot des vierges ». Cf. Josèphe, *Antiq.*, IV, VIII, 252; *Sifré*, 118 b; *Ketouboth*, 39 b.

4. Cf. Josèphe, *Antiq.*, IV, VIII, 246. — Là encore, évidemment, il faut le consentement de la jeune femme; cf. Philon, *De spec. legibus*, ch. 14.

son accusateur, sans qu'il ait le moindre droit de la congédier, *à moins qu'elle ne lui en fournisse de graves raisons et telles qu'elle n'y puisse contredire* » (*Antiq.*, IV, VIII, 247 [1]).

Notons, d'autre part, que c'est seulement en cas de *viol*, que le mari ne peut pas répudier sa femme ; mais en cas de *séduction* il est admis à user de la répudiation, puisque le texte dit simplement : « il devra l'épouser », et n'ajoute pas : « il ne pourra la répudier de sa vie » (*Ex.*, XXII, 16 ; cf. *Ketouboth*, III, 4).

La femme répudiée retourne à la maison paternelle (*Lév.*, XXII, 13 ; *Juges*, XIX, 2). Toutefois elle n'y est pas obligée, car elle est *sui juris* (*Nombres*, XXX, 10), קונה את עצמה, suivant l'expression du Talmud [2]. Elle peut donc se marier sans l'autorisation de ses parents (*Dt.*, XXIV, 2). Comme la veuve, elle ne peut se marier avec un autre que trois mois après la séparation, en raison de la confusion de part [3].

Que devient l'enfant, en cas de dissolution du mariage ? La loi n'édicte aucune disposition à cet égard. « Abraham, dit la *Genèse* (XXI, 14), se leva de bon matin, prit du pain et une outre pleine d'eau, les remit à Agar en les lui posant sur l'épaule, *ainsi que l'enfant*, et la renvoya ». Mais de ce verset l'on ne saurait tirer une indication sûre, attendu qu'Agar est renvoyée, parce que Sara ne veut pas qu'Ismael ait part à l'héritage. On ne saurait non plus rien conclure de *Ex.*, XXI, 4 sur l'esclave hébreu : « Si son maître lui a donné une femme, laquelle lui ait enfanté des fils ou des filles, la femme, avec les enfants, appartiendra à son maître, et lui se retirera seul ». Car, dans l'espèce, la femme et les enfants sont envisagés comme étant la propriété du maître. Les docteurs décidèrent que les enfants seraient confiés à la mère, mais que les garçons,

1. Cf. *Ketouboth*, III, 4, 5.
2. *Qiddouschin*, 1a.
3. Cf. *Yebamoth*, IV, 10.

après l'âge de six ans, pouvaient être réclamés par le père. En tout état de cause, le père était obligé de fournir à l'entretien des enfants [1].

La femme répudiée était déconsidérée. Le législateur qui recommande si instamment la veuve aux sentiments charitables du peuple, n'a pas un mot pour la femme répudiée, laquelle pourtant se trouvait dans une situation non moins précaire [2]. Il interdit aux prêtres d'épouser une divorcée (*Lév.*, XXI, 7), [3], alors qu'ils peuvent se marier avec une veuve. Celle-ci n'est interdite qu'au grand-prêtre (*ib.*, 14).

Si l'on en juge par les objurgations du prophète Malachie, les divorces ont dû être fréquents à cette époque de l'histoire juive. Il réprouve énergiquement la facilité qu'on met à rompre les liens qui doivent unir l'homme à la compagne de sa jeunesse (*Mal.*, II, 14-16). Ainsi le dernier prophète rejoint l'auteur de *Gen.*, II, 24, et la morale juive reste fidèle à elle-même, en prêchant la plus haute pureté de la vie conjugale et l'unité close pour toujours de deux êtres qui sont entrés dans les liens du mariage. « Il s'attachera à sa femme et ils ne formeront qu'une seule et même chair », avait proclamé l'écrivain du premier livre de Moïse. A quoi faisant magnifiquement écho, le dernier nabi s'écriait : « Elle est ta compagne, la femme avec qui tu as contracté alliance. N'est-elle pas l'ouvrage du même Dieu, n'est-ce pas son souffle qui l'a animée comme vous ?... Conservez donc celle qui est un même esprit avec vous, et que nul n'agisse perfidement envers la femme de sa jeu-

1. Voir D. W. Amram, *op. cit.*, p. 127-130. — En Babylonie, l'enfant demeurait chez le père ; voir F. E. Peiser, *Skizze der babylonischen Gesellschaft* (Berlin, 1896), p. 12.

2. Les docteurs louaient ceux qui venaient au secours de la divorcée. Ils citent l'exemple de R. Jossé le Galiléen qui, ayant divorcé avec sa femme qui lui avait rendu la vie très dure, la prit sous son toit, elle et son nouveau mari, lorsqu'ils furent tombés dans la misère (*Bereschith rabba*, XVII, 3); cf. R. Isserles sur *Eben ha-Ezer*, CXIX, 8.

3. Toutefois, si la rupture avait eu lieu pendant les fiançailles, par conséquent avant le mariage, le prêtre pouvait épouser (*Yebamoth*, X, 3).

nesse. Car Iahvé, Dieu d'Israel, a dit qu'il hait qu'on la renvoie. Cet outrage couvrira son vêtement, a dit Iahvé Cebaoth. N'agissez point avec perfidie ! ».

De la dissolution des rapports matrimoniaux par voie de répudiation on peut rapprocher la rupture du lien conjugal par suite d'adultère. Si la répudiation est une dissolution de droit, l'adultère est une dissolution de fait.

ADULTÈRE ET ZÉLOTYPIE

נאפים, *Nioufim*, נאפופים, *Naafoufim*, de *naaf*, commettre un adultère ; זר, *zar*, זרה *zarah*, homme et femme adultères ; בגד, *bagad*, devenir infidèle.

La famille est essentiellement fondée sur la pudeur de la femme. Aussi l'adultère est rigoureusement interdit (*Ex.*, xx, 13 ; *Dt.*, v, 17). « Comment, s'écrie Joseph, pourrai-je commettre un si grand méfait et offenser Dieu » (*Gen.*, xxxix, 9) ?

L'homme ne commet d'adultère qu'autant qu'il a des relations avec une femme mariée (*Lév.*, xviii, 20) (1), ou avec une jeune fille fiancée, laquelle est assimilée à la femme mariée (*Dt.*, xxii, 23-27). Si la femme est une esclave israélite, il y a également adultère (*Lév.*, xix, 20), mais le châtiment est moindre (voir ci-dessous). La veuve en expectative de lévirat est traitée en adultère, si elle a commerce avec un autre, car elle est considérée comme fiancée au lévir. Juda, à la nouvelle que Tamar, sa bru, a eu des relations avec un homme, ordonne qu'on la brûle (*Gen.*, xxxviii, 24).

L'homme n'est donc pas adultère pour infidélité envers sa femme ; mais la femme devient adultère, dès qu'elle a

1. Cf. *Lév.*, xx, 10 ; *Dt.*, xxii, 22.

commerce avec un autre homme que son mari. Cette conception de l'adultère s'explique dans une société qui admet la polygamie.

L'adultère est puni de mort. « Si un homme commet un adultère avec la femme d'un autre homme, avec la femme de son prochain, l'homme et la femme adultères doivent être mis à mort » (*Lév.*, XX, 10) (1). Mais si l'adultère a eu lieu avec une esclave israélite non affranchie, la peine est celle du fouet et le complice apporte un sacrifice de délit (*Lév.*, XIX, 20-22). Plus tard, l'adultère n'emporte plus d'autre peine que le divorce (*Jér.*, III, 8) (2).

Il n'y a adultère que s'il est prouvé que la femme a consenti : « Si une fille vierge est fiancée à quelqu'un, et qu'un homme la rencontrant dans la ville cohabite avec elle, vous les conduirez tous deux à la porte de cette même ville et vous les ferez mourir par lapidation : la jeune fille, *par la raison qu'elle n'a pas crié à l'aide étant en pleine ville;* et l'homme, par la raison qu'il a abusé de la femme d'autrui. Et tu extirperas le mal du milieu de toi. Mais si c'est dans les champs que l'individu a rencontré la jeune fiancée, s'il lui a fait violence, en cohabitant avec elle, *cet homme mourra seul...* C'est dans *la campagne* qu'il l'a rencontrée, *la jeune fille aura crié, mais personne n'a pu la secourir.* » (*Dt.*, XXII, 23-27). Pharaon est frappé pour avoir eu des rapports avec Saraï, tandis qu'elle n'est pas punie, parce qu'elle a dû céder à une pression extérieure (*Gen.*, XII, 10-20) (3).

1. Cf. *Dt.*, XXII, 22-24; *Ezéch.*, XVI, 38, 40; XXIII, 47; *Jean*, VIII, 4, 5; Josèphe, *Antiq.*, III, XII, 1 : « Moïse interdit absolument l'adultère, pensant qu'il serait heureux que les hommes eussent des idées saines touchant le mariage et qu'il y allait de l'intérêt des cités et des familles que les enfants fussent légitimes ». Cf. Code d'Hammourabi, éd. Scheil : « Si la femme de quelqu'un a été surprise dormant avec un autre, on les liera ensemble et on les jettera à l'eau, à moins que le mari ne fasse quartier à sa femme et que le roi fasse quartier à son serviteur ».

2. La femme adultère ne peut pas épouser son complice (*Mischnah Sôta*, V, 1).

3. Cf. *Gen.*, XX, 3 et suiv. ; XXVI, 9 et suiv.

Si l'homme ignorait qu'il avait affaire à une femme mariée, il paie une somme au mari, en manière de réparation, כסות עינים (*Gen.*, XX, 14, 15).

L'adultère est interdit non seulement avec une femme israélite, mais avec une étrangère, témoin l'attitude de Joseph envers la femme de Putiphar (*Gen.*, XXXIV, 7-13).

Ce qui rendait rare une condamnation pour adultère, c'est que : 1° il fallait constatation du flagrant délit : « Si un homme est *trouvé* cohabitant avec une femme en puissance de mari » (*Dt.*, XXII, 22) ; et 2° il fallait deux témoins ayant constaté le flagrant délit. « Si un homme a eu avec elle un commerce charnel à l'insu de son époux, et qu'elle ait été clandestinement déshonorée, *nul cependant ne déposant contre elle, parce qu'elle n'a pas été surprise...* » (*Nombres*, V, 13). « Un témoignage isolé ne sera pas valable contre une personne, *quel que soit le crime ou le délit, quelque faute qui lui soit imputée ;* c'est par la déposition de deux témoins, ou de trois, qu'un fait sera établi » (*Dt.*, XIX, 15).

Le législateur, pour prévenir l'adultère, interdit jusqu'au simple désir de la femme d'autrui. « Ne convoite pas la femme de ton prochain » (*Ex.*, XX, 14) [1]. « Insensé celui qui se livre à l'adultère, s'écrie le moraliste, il n'y gagne que plaies et ignominie et son opprobre ne s'effacera point... » (*Prov.*, VI, 32) [2].

La déconsidération s'attachait à l'enfant né d'une union adultérine (*Os.*, II, 6, 7). L'enfant issu de l'adultère est *mamzèr* [3].

D'une manière générale, on exige de la femme une tenue irréprochable ; l'inconduite, *zenounim*, *zenouth*, est sévèrement réprimée. « Il ne doit pas y avoir de prostituée

1. Cf. *Dt.*, V, 18 ; *Matth.*, V, 27, 28.

2. Voir encore *ib.*, II, 16 et suiv. ; V, 3 et suiv. ; VI, 24 et suiv. ; VII, 5 et suiv. ; *Job*, XXXI, 9, 10 ; *Ecclésiastique*, XXIII, 25-36.

3. Voir plus haut.

parmi les filles d'Israel (*Dt.*, XXIII, 18; cf. *Lév.*, XIX, 29). On annonce à Juda que sa bru Tamar mène une vie dissolue. Le patriarche ordonne : « Faites-la sortir, qu'on la brûle » (*Gen.*, XXXVIII, 24). La jeune fille convaincue d'impudicité est lapidée (*Dt.*, XXII, 21); si elle est de classe sacerdotale, elle est hrûlée (*Lév.*, XXI, 9). Pareille conduite est une *nebalah*, « une infamie en Israel » (*Dt.*, XXII, 21) (1).

De même, attenter à l'honneur d'une jeune fille ou d'une femme est une *nebalah* et « des mœurs inouïes » (*Gen.*, XXXIV, 7, 31), une *zimmah* (*Juges*, XX, 6), qui appelle de terribles représailles. Dina ayant été violée par Sichem, les enfants de Jacob « étaient consternés et leur indignation était profonde, car une flétrissure avait eu lieu en Israel par l'attentat sur la fille de Jacob ; ce n'est pas ainsi qu'on devait agir » (*Gen.*, XXXIV, 7). Ils vengent leur sœur en massacrant Sichem et les siens (*ib.*, 25-31). Le lévite, dont la concubine succombe sous les brutalités des habitants de Ghibea-en-Benjamin, coupe le corps de la victime en douze morceaux qu'il envoie dans tout le territoire d'Israel. « Et quiconque les voyait s'écriait : Pareille chose ne s'est faite ni ne s'est vue depuis le jour où Israel sortit du pays d'Egypte jusqu'à ce jour. Il faut le prendre à cœur, il faut aviser et prononcer ! » Les enfants d'Israel se réunissent et décident de marcher contre la ville pour châtier l'infamie (*Juges*, XIX, 22, et XX). Aux propositions d'Amnon, Tamar s'écrie : « On n'agit pas ainsi en Israel. Ne commets pas une telle indignité ! Et moi, où porterais-je ma honte? Veux-tu donc être parmi les plus vils en Israel ! » L'acte consommé, Tamar se couvre la tête de cendres, déchire sa tunique, puis, les mains jointes sur la tête, s'en va poussant des cris. Absalon, à la nouvelle de la violence dont sa sœur a été l'objet, jure la mort d'Amnon (II *Sam.*, XIII, 11-22, 32). Les prophètes

1. Les fils d'Héli sont l'objet du mépris public pour leur inconduite (I *Sam.*, II, 22-25).

agitent comme le châtiment le plus cruel pour les israélites la perspective de voir leurs femmes et leurs filles déshonorées par l'ennemi (*Is.*, XIII, 16) [1].

La loi oblige le séducteur et l'auteur du viol à épouser la jeune fille séduite ou violée (*Ex.*, XXII, 16 [2]; *Dt.*, XXII, 28, 29). Le législateur condamne donc le procédé des fils de Jacob qui se vengèrent si cruellement des Sichémites, bien que Sichem se déclarât disposé à épouser Dina (*Gen.*, XXXIV, 8). C'est au père ou au mari de la victime qu'on paie la composition pécuniaire (*Gen.*, XX, 16; *Ex.*, XXII, 17; *Dt.*, XXII, 28, 29).

Fait curieux à noter, si haut qu'on plaçat l'honneur de la jeune fille, on n'hésitait pas à le sacrifier aux devoirs de l'hospitalité. Lorsque les gens de Sodome assiègent la maison de Loth pour qu'il leur livre les deux étrangers, il leur dit : « De grâce, mes frères, ne leur faites point de mal! Ecoutez, j'ai deux filles qui n'ont point encore connu d'homme, je vais vous les amener, faites-leur ce que bon vous semblera; mais ne touchez point à ces hommes, car enfin ils sont venus s'abriter sous mon toit » (*Gen.*, XIX, 7, 8; cf. *Juges*, XIX, 23, 24).

Pour ce qui est de l'honneur conjugal, nous avons vu plus haut que la femme adultère est punie de mort; nous avons vu aussi comment les tribus font expier aux Benjamites leur attentat sur la concubine du lévite d'Ephraïm. A propos de la question qui nous occupe, il est intéressant de rapprocher trois passages de la *Genèse* qui nous montrent de quelle façon Abraham et Isaac se tirent de la fâcheuse posture où se trouve réduit leur honneur de mari. Ces trois passages, *Gen.*, XII, 11 et suiv., XX, 11 et suiv., XXVI, 6 et suiv., ne sont évidemment que les variantes d'un même récit.

Il est à remarquer qu'il y va de la vie du patriarche.

1. Cf. *Zach.*, VII, 17; *Amos*, VII, 17; *Lam.*, V, 11.

2. La jeune fille qui s'est laissé séduire n'est pas punie, malgré la rigueur de la coutume sur la chasteté féminine.

« Lorsque les Egyptiens te verront, ils diront : « C'est sa femme »; et ils me tueront » (*Gen.*, XII, 12; cf. XX, 11; XXVI, 7). Aussi le patriarche fait-il passer sa femme pour sa sœur. La différence entre les trois récits consiste en ce que XX, et encore plus XXVI, s'appliquent à effacer ce que XII offre de choquant. 1. D'après XII, 15, Pharaon a fait enlever Sara dans son palais, tandis que XX, 4, affirme qu'Abimélec ne s'est pas approché d'elle; quant à XXVI, 10, il parle d'une simple possibilité, « peu s'en est fallu que l'un de nous eût commerce avec ta femme »! 2. Dans XII, les plaies frappent Pharaon après que le crime a été commis; dans XX, elles ont pour objet d'empêcher Abimélec de mal faire; dans XXVI, elles n'ont pas lieu de s'abattre sur le roi, parce qu'il n'y a rien eu et qu'Abimélec a pu savoir à temps de quoi il allait se rendre coupable. 3. Le chap. XII nous montre Abraham comblé de biens « pour l'amour d'elle »; d'après XX, Abimélec accable Abraham de présents après la tentative et en manière de réparation; suivant XXVI, si Isaac devient riche, ce n'est pas du fait des libéralités d'Abimélec, mais des bénédictions divines.

La nature des divergences entre les trois variantes reflète l'évolution morale qui s'est opérée dans les esprits de XII à XX, puis de XX à XXVI [1].

Le législateur s'applique à détourner les israélites des mœurs impudiques auxquelles sont livrés les Egyptiens et les Cananéens. Il multiplie les prohibitions pour cause d'inceste. Il interdit rigoureusement les cohabitations monstrueuses. « Ne vous souillez point par toutes ces choses, car ils se sont souillés par elles, les peuples que je chasse à cause de vous, et le pays est devenu impur, et je lui ai demandé compte de son iniquité, et le pays a vomi ses habitants... Quiconque aura commis une de toutes ces abominations, les personnes agissant ainsi seront retranchées du sein de leur peuple. Soyez donc fidèles à mon

1. Voir Gunkel, *Genesis* (Gœttingue, 1901), p. 203 et 204.

observance, en ne suivant aucune de ces lois infâmes qu'on a suivies avant vous et ne vous souillez point par leur pratique; je suis Iahvé, votre Dieu » (*Lév.*, XVIII, 1-30) (1).

Les prophètes n'ont pas assez d'imprécations pour flétrir le relâchement des mœurs (2). « Ne t'approche pas d'une femme étrangère, dit le Siracide, de crainte de tomber dans ses filets. N'entre pas en conversation avec la courtisane, de crainte d'être pris dans ses flatteries. Ne bavarde pas avec les chanteuses, de peur d'être brûlé par leur bouche. Ne regarde pas de jeune fille, de peur de partager sa punition. Ne te livre pas à la courtisane, tu y perdrais ton patrimoine; tu te dégraderais dans les rues de sa ville et errerais dans ses places. Détourne les yeux des jolies femmes, et ne regarde pas la beauté qui n'est pas à toi. Par l'attrait des femmes beaucoup ont péri, et leur amour brûle comme le feu. Ne mange pas avec une femme mariée et ne bois pas de liqueurs en sa compagnie, de peur que tu n'inclines vers elle ton cœur, et qu'aux dépens de ta vie, tu ne tombes dans la fosse » (*Ecclésiastique*, IX, 3-9) (3).

Nous avons vu que le crime d'adultère ne s'établit que sur le flagrant délit et sur la déposition de deux témoins. Si ces deux conditions ne sont pas réunies — et on conçoit qu'elles étaient généralement difficiles à réunir — la femme est dite *sotah* (de *satah*, dévier), suspecte d'infidélité. Nous sommes en présence de ce qu'on appelle la *zélotypie*.

Une femme, par ses allures, a donné prise au soupçon ; la jalousie s'est emparée de l'esprit du mari, mais il n'y a rien d'avéré, il n'y a pas de témoins, et la femme nie.

1. Cf. *Lév.*, XX, 13, 15, 16; *Dt.*, XXVII, 20-23.

2. Cf. *Amos*, II, 7; *Os.*, IV, 2, 13, 14; *Is.*, LVII, 3; *Jér.*, IX, 1; XXIII, 10, 14; XXIX, 23; *Ezéch.*, XVI, 38; XVIII, 6; XXII, 10, 11; XXIII, 10, 14; XXIX, 23; *Ezéch.*, XVI, 38; XVIII, 6; XXII, 10, 11; XXIII, 48; XXXIII, 26, etc.

3. Edition Israël Lévi (Paris, 1901), p. 54-57.

Pour effrayer la femme et la rendre plus sérieuse, pour calmer le mari et l'empêcher de se faire justice lui-même, on a recours au « sacrifice de jalousie », solennelle et lugubre cérémonie, qui offre beaucoup d'analogie avec les ordalies du moyen-âge. Il est probable que cette pratique fut imitée de la Babylonie. On lit, en effet, dans le Code d'Hammourabi (éd. Scheil, Paris, 1902), § 132 : « Si, au sujet d'un autre homme, le doigt se lève contre la femme de quelqu'un, et si elle n'a pas été surprise couchant avec un autre, — à cause de son mari, elle subira néanmoins l'épreuve du Fleuve. »

Voici les différents moments de l'épreuve : lorsqu'un homme soupçonne sa femme d'infidélité, sans avoir pu la prendre en flagrant délit et qu'il n'y a pas de témoins, il fera comparaître sa femme devant le prêtre et il apportera pour elle une offrande (1), la dixième partie d'un épha de farine d'orge ; il n'y versera pas d'huile et n'y mêlera pas d'encens, car c'est une oblation de jalousie. Après l'avoir fait approcher, le prêtre puisera de l'eau sacrée dans un vase d'argile (2) et y jettera de la poussière ramassée sur le sol du tabernacle (3). Plaçant alors la femme en présence de Iahvé, le pontife lui découvrira la tête et lui posera sur les mains l'oblation de jalousie, tandis qu'il tiendra dans sa propre main les eaux amères de la malédiction. Puis le prêtre adjurera la femme en ces termes : « Si tu n'as pas forfait à l'honneur conjugal, sois épargnée par ces eaux amères de la malédiction. Mais s'il est vrai que tu aies trahi ton époux et te sois laissé déshonorer, si un homme autre que ton époux a eu commerce avec toi... que Iahvé te rende un sujet d'imprécation

1. L'offrande est fournie par le mari, parce que c'est lui qui réclame l'épreuve.

2. On se servait d'un vase d'argile, non seulement pour son peu de valeur, mais parce qu'ayant reçu de l'eau sacrée il devait être détruit (*Lév.*, VI, 21).

3. La poussière est signe d'humiliation (*Gen.*, III, 14; *Is.*, XLIX, 23; *Michée*, VII, 17; *Ps.*, LXXII, 9).

parmi ton peuple (1), en faisant dépérir ton flanc et gonfler ton ventre !... » Et la femme répondra : « Amen ! Amen ! » Le prêtre écrira ces objurgations sur un bulletin, et il les effacera dans les eaux amères. Il fera boire à la femme les eaux de malédiction, afin que ces eaux portent dans son sein l'amertume. Puis il prendra des mains de la jeune femme l'oblation de jalousie, il balancera cette oblation devant Iahvé et l'approchera de l'autel. Ensuite, il fera boire à la femme le breuvage. Lorsqu'il le lui aura fait boire, il arrivera que, si elle s'est souillée et a trahi son mari, ce breuvage de malédiction portera dans son sein l'amertume : il fera gonfler son ventre et dépérir son flanc, et cette femme deviendra un sujet d'imprécation parmi son peuple. Mais si cette femme ne s'est pas souillée, si elle est pure, elle restera intacte et aura une postérité (*Nombres*, v, 11-31). Telle est la cérémonie à laquelle la femme suspecte est soumise, et telles sont les menaces qui sont suspendues sur elle. Il est à noter qu'on ne s'occupe pas du complice et que l'Ecriture ne lui adresse aucun avertissement.

Josèphe, *Antiq.*, III, xi, 6 (2), donne une description qui diffère par quelques détails du texte scripturaire : « Si quelqu'un soupçonne sa femme d'avoir commis un adultère, il apporte un assarôn d'orge moulue et, après en avoir répandu une poignée en offrande à Dieu, on en donne le reste à manger aux prêtres. Quant à la femme, un prêtre la place aux portes, qui sont tournées en face du temple, et, lui enlevant son voile de la tête, il commence par écrire le nom de Dieu sur une peau, et il l'in-

1. On emploiera son nom pour maudire quelqu'un.

2. Edition Théodore Reinach (Paris, 1900), p 207. Le texte de Josèphe ajoute au texte biblique. Ainsi « que sa main droite se désarticule », « que si c'est par excès d'amour que son mari s'est laissé entraîner à la soupçonner qu'il lui naisse au dixième mois un enfant mâle », ne se trouvent pas dans le passage des *Nombres*. D'autre part, Josèphe a omis certains détails sur le sacrifice : « le pontife lui posera sur les mains l'oblation de jalousie », etc.

vite à déclarer par serment qu'elle n'a aucun tort envers son mari, mais que, si elle a violé les bienséances, sa main droite se désarticule, que son ventre se consume et qu'elle périsse ainsi ; que si c'est par excès d'amour, et conséquemment par jalousie que son mari s'est laissé entraîner témérairement à la soupçonner, qu'il lui naisse au dixième mois un enfant mâle. Ces serments achevés, après avoir effacé le nom de Dieu de la peau, il la délaye dans une coupe ; puis, prenant un peu de terre du sanctuaire, ce qu'il trouve sous la main, il l'y répand et le lui donne à boire. Alors, si elle a été injustement incriminée, elle devient enceinte et le fruit de ses entrailles parvient à terme ; mais, si elle a trompé son mari dans son mariage et Dieu dans son serment, elle périt d'une mort ignominieuse, sa cuisse se déjetant et l'hydropisie gagnant ses entrailles » (1).

D'après le Talmud (2), si la femme avouait, elle perdait son douaire ; si elle affirmait son innocence, on la menait, au temps du deuxième Temple, sous la porte de Nicanor, qui conduisait du parvis des femmes à celui des hommes. Le prêtre remplissait un vase d'argile d'eau sacrée, puisée dans les bassins de cuivre qui contenaient l'eau lustrale. Il soulevait au moyen d'un anneau une dalle de marbre, il prenait de la poussière qu'il jetait dans l'eau. Puis il procédait suivant les indications du passage de *Nombres*, v.

La cérémonie de la Sotah offre le caractère, unique de son genre dans les institutions juives, d'être un appel direct au jugement de Dieu (3). L'oblation a pour objet de dévoiler la faute, si réellement elle a été commise : c'est une offrande « révélatrice du péché » (*Nombres*, v, 15). C'est le mari qui apporte l'offrande en vue de provoquer l'intervention céleste. La femme doit porter l'oblation sur

1. Cf. Philon, *De specialibus legibus*, 785 et suiv.
2. *Sota*, 14 et suiv.
3. C'est ce qu'observe déjà Na'hmanide, théologien juif du XIIIe siècle.

ses mains, afin de marquer que c'est à cause d'elle que l'oblation est offerte et qu'elle-même consent à l'épreuve. D'ordinaire, le sacrifice se compose d'un dizième d'épha de fleur de froment (*Lév.*, XIV, 10 ; XXIII, 13). Ici, c'est de la farine d'orge sans huile ni encens, comme pour l'oblation du pauvre (*Lév.*, V, 11) (1), car l'offrande de jalousie n'est pas un sacrifice d'agréable odeur. Si le prêtre défait la chevelure de la femme, c'est qu'elle comparaît en accusée. Les eaux d'épreuve doivent amener une application de la loi du talion : la femme sera punie par où elle a péché. On croyait que l'individu en état de péché ne pouvait s'approcher de la divinité sans s'attirer un châtiment. Quand un criminel buvait de l'eau sacrée, cela entraînait pour lui maladie ou mort (2). C'est que les eaux sacrées (3), dans l'imagination de beaucoup de peuples, avaient pour effet de manifester la volonté divine et de trancher un différend ou une difficulté (4). Enfin, si le prêtre efface les formules du bulletin imprécatoire dans l'eau, c'est pour que leur vertu maléfique se communique à l'eau et, par là, à la femme (5).

Quant au but poursuivi par le législateur dans l'établissement d'une aussi redoutable cérémonie, il était double : 1. Il s'agissait d'empêcher le mari de se livrer à des violences sur sa femme, en le forçant à porter sa cause

1. L'orge ne valait que la moitié du froment (II *Rois*, VII, 1 ; XVI, 8). C'était la nourriture du peuple en temps de disette (II *Rois*, IV, 42 ; *Ezéch.*, IV, 12 ; *Jean*, VI, 9, 13).

2. L'eau du lac d'Asbamée et des sources près de Tyane était douce et agréable pour ceux dont le serment était véridique, mais les parjures étaient frappés de cécité, de paralysie, d'hydropisie, de consomption ; W. Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 138-139.

3 Que l'eau avait un caractère sacré, c'est ce dont témoigne par exemple I *Sam.*, VII, 6. A la fête des Cabanes on faisait des libations d'eau, cf. *Talmud Soucca*, IV, 9. Sur la vertu magique de l'eau, voir Blau, *Das altjüdische Zauberwesen* (1898), p. 158.

4. Cf. les expressions de *Ên mischpat*, « source du jugement » (*Gen.*, XIV, 7), *Mê meribah*, « eaux de dispute » (*Ex.*, XVII, 7 ; *Nombres*, XX, 13 ; *Ezéch.*, XLVII, 19).

5. Cf. *Ps.*, CIX, 18.

devant le tribunal. Un apaisement devait se faire dans son esprit, dès l'instant que la femme acceptait l'épreuve et ne craignait pas d'appeler sur elle un châtiment terrible, au cas où elle aurait réellement failli. Puisqu'elle n'avouait pas, c'est donc, devait se dire le mari, que ses soupçons n'étaient pas fondés, et il rendait sa confiance à sa femme. 2. Une pareille mise en scène était de nature à faire réfléchir la femme, à lui inspirer la résolution de surveiller sa tenue, à éviter l'apparence même de la légèreté, à être un modèle de chasteté, afin de ne pas irriter les susceptibilités de l'honneur marital et de ne pas s'exposer aux censures impitoyables de l'opinion publique. En un mot, le législateur s'appliquait à empêcher la dissolution des ménages et, si quelque désordre s'était produit, à le réparer, de manière à rétablir la paix au foyer domestique. « Comme le soupçon d'infidélité et les doutes qui peuvent avoir lieu sous ce rapport sont fréquents à l'égard de la femme, dit Maïmonide (1), la Loi nous a prescrit des dispositions à l'égard de la femme soupçonnée d'adultère. Ce procédé avait nécessairement pour suite que toute femme mariée, craignant la terreur des eaux amères, s'observait avec un soin extrême et se gardait bien de causer un chagrin au cœur de son mari. En effet, si la femme était pure et qu'elle pût entièrement rassurer son mari sur son compte, la plupart des hommes auraient bien donné tout ce qu'ils possédaient pour se racheter de l'acte auquel elle devait être soumise, et auraient préféré la mort à cette grande ignominie de laisser découvrir la tête de la femme, mettre ses cheveux en désordre, déchirer ses vêtements de manière que sa poitrine fût découverte, et de lui faire faire le tour du sanctuaire en présence du public, femmes et hommes, et en présence du grand tribunal. Ainsi, en inspirant cette crainte, on a prévenu de grands malheurs qui peuvent troubler l'ordre dans beaucoup de maisons. »

1. *Guide des égarés* (trad. Munk), III, p. 405-406.

Avec le progrès des idées, la zélotypie apparut de plus en plus comme une coutume barbare. Aussi voit-on les docteurs s'ingénier à restreindre l'application de cette pratique.

Le mari avait dû sommer sa femme devant témoins de cesser tout commerce avec l'homme soupçonné d'être son complice ; la femme avait dû ne tenir aucun compte de cette sommation et continuer à s'isoler avec celui qui était réputé son amant.

Quand l'homme mourait dans l'intervalle, l'épreuve était supprimée (*Ketoub.*, 81[a]). Il en était de même si la femme était stérile, trop âgée, ou si elle s'occupait de bonnes œuvres, ou encore si le mari était infidèle, etc. (*Sota*, 25[b]). Il fallait que les époux se rendissent à Jérusalem devant le tribunal suprême, ce qui pour la plupart était un voyage long, pénible et dispendieux, et ce qui, par conséquent, devait les empêcher d'être trop précipités dans leur résolution.

Au reste, la cérémonie n'était pas obligatoire. Le mari pouvait répudier sa femme, et dès lors l'ordalie devenait inutile. La femme, de son côté, pouvait se refuser à l'épreuve, sauf à encourir le divorce et la perte du douaire. Enfin, on ne procédait pas à l'ordalie, mais il y avait divorce, lorsque des témoins attestaient la culpabilité de la femme (*Sota*, 6[a]).

Rabbi Iohanan ben Zaccaï supprima la cérémonie de la Sota au 1[er] siècle de l'ère chrétienne.

CINQUIÈME PARTIE

RAPPORTS DES MEMBRES DE LA FAMILLE ENTRE EUX

CINQUIÈME PARTIE

RAPPORTS DES MEMBRES DE LA FAMILLE ENTRE EUX

PUISSANCE PATERNELLE

אב, *âb*, père, ancêtre.

Dans la haute antiquité, le chef de famille est propriétaire, juge et prêtre (1). Il a droit de vie et de mort sur les siens. Abraham chasse Agar et Ismael, il se dispose à offrir Isaac en holocauste. Lorsque Juda apprend que sa bru est tombée dans le désordre, il ordonne qu'on la brûle (*Gen.*, XXXVIII, 24). Ruben dit à Jacob : « Fais mourir mes deux fils, si je ne te le ramène point » (*Gen.*, XLII, 37). Le père peut vendre ses enfants. Rachel et Léa éclatent en reproches contre leur père : « N'avons-nous pas été considérées par lui comme des étrangères, puisqu'il nous a vendues ! » (*Gen.*, XXXI, 15) (2). Jefté sacrifie sa fille à la suite de son vœu inconsidéré (*Juges*, XI, 30, 40) ; Saül donne à un autre sa fille Mikal, femme de David (I *Sam.*, XXV, 44 ; II *Sam.*, III, 14).

Le père procédait au partage de ses biens (*Gen.*, XXIV, 36 ; XXV, 5 ; *Dt.*, XXI, 16), il pouvait exhéréder ses enfants

1. Cf. *Juges*, XVII, 10; XVIII, 19; *Job*, I, 5.
2. Cf. II *Rois*, IV, 1; *Is.*, L, 1; *Néhémie*, V, 2, 5.

(*Gen.*, XXI, 10-14 ; XXV, 5), instituer un héritier principal à qui est léguée une part léonine. Jacob est favorisé au détriment d'Esaü, Ruben est destitué de son droit d'aînesse (*Gen.*, XLIX, 45 ; I *Chr.*, V, 2). Jacob accorde une part double à Joseph, puisqu'il déclare siens les fils de Joseph, Ephraïm et Manassé (*Gen.*, LVIII, 5, 6). De plus, il décerne la prééminence à Ephraïm, le cadet, sur Manassé, l'aîné : « Et Israel avança la main droite et la mit sur la tête d'Ephraïm, qui était le cadet, et il posa la main gauche sur la tête de Manassé. Il posa ainsi les mains de propos délibéré, bien que Manassé fût l'aîné » (*Gen.*, XLVIII, 14 ; cf. *ib.*, 17-19). Le père inflige des corrections à ses enfants (*Dt.*, VIII, 5 ; XXI, 18) [1]. Le père marie ses fils et ses filles (*Gen.*, XXIV, 5 ; XXVIII, 2) [2].

En sa qualité de prêtre, le père dispose de l'avenir de ses enfants par la bénédiction et la malédiction (*Gen.*, IX, 25-27 ; XXXVII, 4 et suiv. ; XLIX, 2 et suiv.). La bénédiction et la malédiction ne sont pas de vaines paroles, elles sont douées d'efficience, elles déterminent l'action divine. La malédiction de Jotham s'accomplit sur Abimélec et les Sichémites (*Juges*, IX, 57). La malédiction force le voleur à restituer les objets dérobés (*ib.*, XVII, 1, 2). Lorsqu'Elisée se rend à Béthel, des jeunes gens l'insultent ; il les maudit, et aussitôt deux ours sortent de la forêt et les mettent en pièces (II *Rois*, II, 23, 24). Rébecca s'ingénie à assurer la bénédiction à son fils préféré (*Gen.*, XXVII, 4 et suiv.). Esaü, à la nouvelle que Jacob a détourné à son profit la bénédiction paternelle, s'écrie : « Ne disposes-tu que d'une bénédiction, ô mon père ? Bénis-moi également, ô mon père ! » Et il se met à pleurer (*ib.*, 38) [3].

1. Cf. *Prov.*, XIII, 24 ; XVII, 10 ; XIX, 18 ; XXII, 15 ; XXIII, 13 ; XXIX, 17.

2. Cf. *ib.*, XXXVIII, 6 ; *Juges*, I, 12 ; XII, 9 ; XV, 2 ; I *Sam.*, XVII, 25.

3. Cf. *Gen.*, XII, 2 et suiv. ; XXVIII, 13 et suiv. ; *Nombres*, XXIII ; *Dt.*, XXXIII. La formule de la bénédiction paternelle en usage encore de nos jours est pour les garçons : « Que Dieu te mette sur le pied d'Ephraïm et de Manassé » (*Gen.*, XLVIII, 20) ; pour les filles : « Que Dieu te rende l'égale de Sara, Rébecca, Rachel et Léa » (comp. *Ruth*, IV, 11).

La bénédiction, une fois prononcée, est irrévocable; eût-elle été obtenue par fraude, elle a la valeur d'un sacrement (*ib.*, 31 et suiv.). La bénédiction du père a seule une vertu d'efficacité, autrement on ne s'expliquerait pas pourquoi Rébecca ne bénit pas elle-même Isaac. Plus tard, on cessa d'attribuer à la bénédiction et à la malédiction une influence merveilleuse (*Prov.*, XXVI, 2), et le père fut regardé, non plus comme disposant de l'avenir de ses enfants, mais comme le prédisant (*Gen.*, XLVIII, 17 et suiv.; XLIX et suiv.).

Là, comme ailleurs, la Loi vient tempérer la rigueur des mœurs anciennes, et introduit un jugement de valeur plus haute de la vie humaine. Le législateur met des bornes à la puissance paternelle. La vie de l'enfant n'est plus à la merci du père. Quand le père a des griefs contre son fils et qu'il estime un châtiment nécessaire, il n'a plus le droit de l'administrer lui-même, il est contraint de s'adresser aux magistrats. « Son père et sa mère le traduiront devant les anciens de la ville, au tribunal de sa localité » (*Dt.*, XXI, 18-21). L'autorité cesse d'être exclusivement paternelle, la mère a, elle aussi, son mot à dire. Il faut qu'elle soit d'accord pour traîner le fils vicieux devant la justice. Le fils a dû manquer à la fois envers le père et envers la mère; *tous les deux* ont dû l'avertir et le corriger : « Et ils l'ont admonesté »; *tous les deux* ont dû se saisir de sa personne : « Son père et sa mère se sont emparés de lui »; *tous les deux* doivent déclarer devant les juges : « Celui-ci *notre fils* n'a pas écouté *notre* voix... » (*Dt.*, XXI, 18-21) (1). Pour la jeune femme diffamée par son époux, le père *et la mère* interviennent également (*Dt.*, XXII, 15).

Le législateur interdit au père sous peine de mort d'of-

1. Cette loi, comme le fait remarquer le Talmud, n'a qu'une valeur théorique, purement comminatoire; une mère, en effet, n'aurait jamais la force ni surtout la persévérance pour mener jusqu'au bout toute cette procédure contre son enfant.

frir un enfant en holocauste (*Lév.*, xx, 2 et suiv.; *Dt.*, xii, 29-31 ; xviii, 10). Il tolère que le père en cas d'extrême dénuement vende sa fille comme servante-concubine; mais il apporte d'importantes restrictions à la coutume : le maître s'engage à épouser la jeune fille ou à la donner à son fils comme femme. Il ne peut la vendre à nul autre ; elle est libre immédiatement, si le maître refuse de l'épouser ou de la donner à son fils (*Ex.*, xxi, 2 et suiv.) (1). Le père n'a plus le droit d'annuler les vœux de sa fille qu'autant qu'elle n'est pas mariée, veuve ou divorcée (*Nombres*, xxx, 4 et suiv.). Dans les trois derniers cas, la fille échappe à l'autorité paternelle. Enfin, si autrefois le père disposait de ses biens à sa fantaisie, à présent le législateur fait défense au père de déposséder l'aîné au profit d'un autre fils (*Dt.*, xxi, 15-17).

Le fils pouvait désobéir au père, quand celui-ci violait les prescriptions du droit, de la morale, de la religion. Dans sa bénédiction suprême, Moïse félicite Lévi « qui dit de son père et de sa mère : « Je ne les considère point », qui n'a pas égard à ses frères et ne connaît pas ses enfants, uniquement fidèle à ta parole, gardien de ton alliance » (*Dt.*, xxxiii, 9). Jonathan tient tête à son père Saül qui se montre injuste à l'égard de David : « Répondant à Saül, son père, Jonathan lui dit : « Pourquoi serait-il mis à mort? qu'a-t-il fait? » (I *Sam.*, xx, 32 ; cf. *Ezéchiel*, xviii, 14-20). On lit dans le Talmud : « Si le père ordonne à son fils (qui est prêtre) de se rendre impur ou de garder un objet trouvé, le fils devra-t-il obéir? C'est pourquoi il est dit : « Révérez vos père et mère, mais observez mes sabbats » (*Lév.*, xix, 3); tous vous avez l'obligation de m'honorer » (*Yebamoth*, 6). Le respect de la loi, de la justice, de la vérité, prime l'obéissance filiale.

1. La mère ne pouvait pas vendre sa fille (*Mischna Sota*, III, 3). A l'époque du second Temple, ce droit fut également retiré au père (*Talmud Ghittin*, 65 a).

Au reste, il semble que les fils jouissaient, dans certaines familles du moins, d'une assez grande indépendance ; ainsi Laban vis-à-vis de Bathuel (*Gen.*, XXIV, 50, 55), Esaü (*Gen.*, XXVI, 34, 35), les fils de Jacob (*Gen.*, XXXIV), Samson (*Juges*, XIV, 1 et suiv.).

Jacob parle avec un véritable respect à son fils Joseph. « Si tu as quelque affection pour moi, lui dit-il, mets, je te prie, ta main sous ma hanche, pour attester que tu agiras envers moi avec bonté et fidélité en ne m'ensevelissant point en Egypte... » (*Gen.*, XLVII, 29).

Le fils demeurait sous l'autorité paternelle jusqu'à la mort du père. Le fils généralement n'avait pas de propriété territoriale. Il continuait à travailler, même après le mariage, pour le compte du père et à être nourri par lui. Il n'y avait d'exception que lorsque le fils, pour une raison ou une autre, quittait la maison ou lorsqu'il épousait une fille héritière.

Le mariage émancipe la fille de l'autorité paternelle ; la veuve et la divorcée sont obligées d'acquitter leurs vœux (*Nombres*, XXX, 10), au lieu que, pour la jeune fille, le père est admis à annuler ses vœux (*ib.*, 6) [1].

Le père et la mère pouvaient faire acte d'*adoption*. L'adoption en usage parmi les Israélites diffère essentiellement de l'adoption telle que l'entendaient les Romains. Chez les Israélites, on n'adoptait pas d'étranger, c'était toujours un parent (voir textes ci-dessous ; *Esther*, II, 7 ; *Ruth*, IV, 16) ou un esclave qui était considéré comme faisant partie de la famille. Abraham, tant qu'il n'a pas d'enfant, désigne Eliézer pour héritier (*Gen.*, XV, 3 ; cf. *Prov.*, XVII, 2 ; XXX, 23 ; I *Chr.*, II, 4 et suiv.) [2]. En Babylonie, on adoptait non seulement des parents, mais des esclaves, même lorsqu'il y avait des enfants [3].

1. Voir ci-dessus.

2. D'après Josèphe, *Antiq.*, I, VII, 1, Abram adopte Lot, fils d'Aran son père.

3. Meissner, *Beitraege zum altbabyl. Privatrecht*, p. 15.

La femme stérile adoptait les enfants de la servante qu'elle avait conduite à son mari. « Saraï, épouse d'Abram, ne lui avait pas donné d'enfant. Elle avait une esclave égyptienne nommée Agar. Saraï dit à Abram : « Hélas! l'Eternel m'a refusé l'enfantement; approche donc mon esclave, peut-être par elle aurai-je un enfant » (*Gen.*, XVI, 1, 2 ; cf. XXX, 1-13).

Le chef de famille, en vue de les avantager dans la succession, adoptait comme fils tels de ses petits-fils. Ainsi fait Jacob à l'égard des fils de Joseph : « Tes deux fils qui te sont nés au pays d'Egypte avant que je vinsse auprès de toi en Egypte, deviennent les miens. Non moins que Ruben et Siméon, Efraïm et Manassé seront à moi » (*Gen.*, XLVIII, 5). Ainsi Joseph en use à son tour à l'égard des fils de Manassé (*Gen.*, L, 23). On peut considérer le lévirat comme une sorte d'adoption posthume. Le défunt adopte par avance l'enfant qui naîtra du mariage de sa veuve avec le lévir.

Pour marquer l'acte d'adoption, on prenait l'enfant sur ses genoux (*Gen.*, XXX, 3 ; XLVIII, 12 ; L, 23) [1]; la femme le serrait sur son sein (*Ruth*, IV, 16, 17). On jetait encore son manteau à la personne qu'on adoptait (I *Rois*, XIX, 19-21) [2] : c'est ainsi qu'Elie adopte Elisée pour son fils spirituel.

L'ENFANT

ולד, *Valad* ou ילד, *Yéled*, de yalad, enfanter; ינק, *Yônèq*, nourrisson; עול, עולל, *Oûl*, *ôlel*, *olal*, enfant qui

1. Il est probable qu'à l'origine la femme accouchait sur les genoux du mari. Dès lors, « recevoir un enfant sur ses genoux », c'était déclarer qu'on le reconnaissait pour sien ; voir Ploss, *Das Weib in der Natur = und Voelkerkunde* (Leipzig, 1885) p. 223. Chez les Germains, on tenait également sur les genoux ou entre les genoux celui qu'on voulait adopter ; voir Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer* (Goettingue, 1854), p. 464.

2. Comparez le mot allemand *Mantelkind*.

n'est pas encore sevré ; גמול, *Gamoul*, sevré ; טף, *Taf*, nom collectif, les petits (qui trottinent) ; נער, *Naar*, garçon, jeune homme ; נערה, *Naarah*, fille, jeune fille ; בחור, *Ba'hour*, jeune homme adulte, non marié ; עלם, *Elem*, jeune homme adulte (marié ou non) ; עלמה, *Almah*, fille nubile (mariée ou non) ; בנים, *Bânim*, enfants, descendants ; נין, *Nîn*, נכד, *Néked*, descendants ; צאצאים, *Cééçâim*, descendants ; זרע, *Zéra*, postérité ; תואמים, *Toamim*, jumeaux ; שכול, *Schakoul*, privé d'enfants (qu'on a eus) ; עיירי, *Ariri*, privé d'enfants. La filiation est marquée par les mots בן, *Bèn*, fils de..., et בת, *Bath*, fille de....

Cette richesse de vocabulaire à elle seule suffirait à montrer la place que l'enfant tient dans la vie israélite. Mais nous reviendrons sur ce point.

Une première question qui se pose est celle de savoir quelle condition suit l'enfant, de la condition du père ou de celle de la mère.

Chez les Arabes, le fils d'un père esclave et d'une femme noble est noble, le fils d'un père noble et d'une esclave est esclave. L'enfant d'une esclave et d'un homme libre qui n'est pas le maître de celle-ci est esclave du maître, parce que le nouveau-né est forcé de rester auprès de sa mère, et, par conséquent, demeure avec elle sous la puissance du maître (1) ; l'enfant d'un esclave et d'une femme libre est libre, parce que la mère de condition libre garde le nouveau-né avec elle. Le fils d'un père Egyptien et d'une femme israélite est désigné plusieurs fois comme « fils d'une femme israélite » (*Lév.*, XXIV, 10, 11).

Le Talmud (2) distingue trois cas : 1° si le mariage est régulier, l'enfant suit la condition du père ; 2° si le mariage a eu lieu en contravention d'une des prohibitions pour cause d'inceste, si par exemple un israélite a épousé une mamzéreth, l'enfant suit la condition inférieure (dans

1. *Ex.*, XXI, 4 et suiv. ; voir Noeldeke, *Oesterr. Monatschrift f. den Orient*, 1884, p. 303 ; Wellhausen, *Goettinger Gelehrte Nachr.*, 1893, p. 440.
2. *Qiddouschin*, 66 b.

l'exemple choisi, celle de la mère); 3° si l'enfant est issu de l'union de deux personnes, dont l'une est incapable de contracter un mariage juif, par exemple de l'union d'une juive et d'un non-juif, l'enfant suit la condition de la mère (1).

La recherche de la paternité est admise, puisque celui qui séduit ou viole une jeune fille est tenu de l'épouser (*Ex.*, XXII, 16, 17; *Dt.*, XXII, 28, 29).

De l'exposition des enfants qui se pratiquait chez les anciens Grecs, Romains, Germains, Arabes, et qui, de nos jours, se pratique encore chez les Chinois, en Polynésie, en Australie (2), il n'y a pas trace chez les Hébreux. Ezéchiel, à la vérité, parle de cette coutume (XVI, 5), mais comme d'une coutume païenne (le père de l'enfant est Amorrhéen, la mère 'Héthéenne, v. 2). On ne rencontre pas non plus chez les Israélites l'usage suivi, dans certains pays, de vouer à la mort des enfants du sexe féminin.

A l'origine, le mari assistait à l'accouchement et la sage-femme (3) lui remettait l'enfant (*Gen.*, XXX, 3). « Les enfants de Makir, fils de Manassé, naquirent sur les genoux de Joseph » (*Gen.*, L, 23; cf. *Job*, III, 12). Le chef de famille faisait ainsi acte de reconnaissance paternelle.

Le cordon ombilical coupé, on baigne l'enfant, on le frotte avec du sel et on l'emmaillotte (*Ezéch.*, XVI, 4). C'est généralement la mère qui nourrit (*Gen.*, XXI, 7; *Ex.*, II, 7-9) (4). On se sert aussi de nourrices (*Gen.*, XXIV,

1. Cf. *Eben Haézer* (code rabbinique), ch. 4, § 18.

2. Voir W. Platz, *Gesch. des Verbrechens der Aussetzung* (Stuttgart, 1877).

3. Les femmes israélites accouchaient facilement (*Ex.*, I, 19). Des cas comme celui de *Gen.*, XXXV, 16, 19, où Rachel meurt à la suite d'un accouchement laborieux, étaient rares. Dès les temps les plus reculés, on recourait aux sages-femmes (*Gen.*, XXXV, 17; XXXVIII, 28; *Ex.*, I, 15).

4. Voir encore I *Sam.*, I, 23; I *Rois*, III, 21; *Is.*, XLIX, 15; *Cant*, VIII, 1. — L'école de Schammaï admettait que si la femme avait fait vœu de s'abstenir d'allaiter son enfant, elle était obligée de remplir son vœu; l'école de Hillel estimait, au contraire, que son vœu était nul et non avenu, attendu que le devoir maternel prime (*Ketouboth*, 59 b).

59; XXXV, 8; II *Rois*, XI, 2). Dès après la naissance, l'enfant reçoit un nom (*Gen.*, XVI, 15; XVII, 19), quelquefois après la circoncision seulement (*Luc*, I, 59; II, 21). Tantôt c'est le père qui donne le nom (*Gen.*, XVI, 15) (1), tantôt la mère (2) (*Gen.*, XXX, 6 et suiv.; *Os.*, I, 4 et suiv.), parfois un prophète (II *Sam.*, XII, 25), ou encore les voisins (*Ruth*, IV, 17; *Luc*, I, 58). Le père ratifie ou modifie le nom donné par d'autres (*Gen.*, XXXV, 18; *Luc*, I, 62, 63).

Le huitième jour après la naissance, on procède à la circoncision (*Gen.*, XVII, 12) (3). Dans les temps primitifs, cette opération se pratiquait à l'âge de la puberté et marquait l'initiation virile (*Gen.*, XVII, 25) (4).

La naissance d'un fils rend la mère impure pendant 7 jours, elle apporte le sacrifice de purification 40 jours après la naissance du fils. Pour une fille, la mère est impure pendant deux semaines, elle apporte le sacrifice 80 jours après la naissance (*Lév.*, XII, 2 et suiv.) (5).

Le premier-né mâle appartient à Dieu, il faut le racheter moyennant 5 sicles d'argent (*Ex.*, XIII, 13; XXXIV, 20; *Nombres*, XVIII, 16).

On sèvre l'enfant à l'âge de 2 ou 3 ans (I *Sam.*, I, 23; II *Macc.*, VII, 27) (6). De là vient que les enfants des lévites ne reçoivent une portion des choses consacrées qu'à partir de l'âge de 3 ans (II *Chr.*, XXXI, 16). A l'occasion du sevrage, on fait un grand festin (*Gen.*, XXI, 8), la mère apporte une offrande (I *Sam.*, I, 24).

On porte l'enfant dans les bras ou sur les épaules (*Isaïe*, XLIX, 22; LXVI, 12), on le berce sur les genoux (*Is.*, LXVI). Durant l'âge tendre, l'enfant reste auprès de

1. Voir encore *Ex.*, II, 22; II *Sam.*, XII, 25.

2. Comme en Abyssinie; voir Mansfield Parkins, *Life in Abyssinia*, II, 145.

3. Cf. *Gen.*, XXI, 4; *Lév.*, XII, 3; *Luc.*, I, 59; II, 21.

4. Voir plus haut, p. 77.

5. Chez les Grecs et les Musulmans, l'impureté durait 40 jours. Voir plus haut *Relations et tabous sexuels*.

6. Chez les Egyptiens on sevrait l'enfant à l'âge de trois ans.

la mère (*Ex.*, XXI, 4) ; c'est la mère qui s'occupe d'élever l'enfant (*Prov.*, VI, 30 ; XXXI, 1). La mère s'acquitte avec joie de ses devoirs et les prophètes exaltent l'amour maternel (*Is.*, XLIX, 15). Dans les familles aisées ou lorsqu'il n'y a plus de mère, une gouvernante, *ômèneth*, veille à l'éducation (II *Sam.*, IV, 4) ; la grand'mère fait parfois fonctions d'ômèneth (*Ruth*, IV, 16).

Le père initie l'enfant à ses devoirs (*Gen.*, XVIII, 19 ; *Ex.*, XII, 24-27 ; XIII. 8), charge un précepteur de son éducation (II *Rois*, X, 1, 5). Les enfants assistent à la lecture publique de la Loi (*Dt.*, XXXI, 12, 13 ; *Jos.*, VIII, 35). Quand le fils arrive à l'âge d'homme, son père lui donne une concubine (*Ex.*, XXI, 9). Les parents s'occupent de marier leurs enfants.

On est adulte à l'âge de vingt ans. « Quiconque fera partie du dénombrement depuis l'âge de vingt ans et au-delà doit acquitter l'impôt de l'Eternel » (*Ex.*, XXX, 14 ; cf. *Lév*, XXVII, 3). « Depuis l'âge de vingt ans et au-delà, tous les israélites aptes au service, vous les classerez selon leurs légions, toi et Aaron » (*Nombres*, I, 3, 18, 20). Les Lévites font le service du culte de 25 à 50 ans, d'après *Nombres*, VIII, 24 ; de 30 à 50 ans, d'après *Nombres*, IV, 3 et 23. Du temps de David, les lévites sont appelés à leurs fonctions dès l'âge de 20 ans (I *Chr.*, XXIII, 24-27).

Le Talmud admet deux majorités. Le jeune homme à treize ans et la jeune fille à douze sont obligés d'observer tous les commandements de la Loi (*Niddah*, 52[a] ; *Aboth*, V) ; le jeune homme à treize ans peut se marier ; la jeune fille à douze ans et six mois, quand de *naarah* elle est devenue *bôghéreth*. Mais ce n'est qu'à l'âge de 20 ans révolus

1. Voir encore *Dt.*, IV, 9; VI, 7, 20-25; XI, 19; XXXII, 46; *Ps.*, XLIV, 2; LXXVIII, 3-6.— L'Ancien Testament ne parle pas d'écoles enfantines, mais il en est question dans le Nouveau Testament, cf. *Luc*, II, 46.

2. Cf. *Nombres*, XI, 12; *Is.*, XLIX, 23; *Gal.*, IV, 2. Le précepteur était pris quelquefois parmi les prophètes (II *Sam.*, XII, 25).

que le jeune homme et la jeune fille sont complètement majeurs, qu'ils sont capables de faire des transactions (*Baba bathra*, 156). Au jour de sa majorité, la jeune fille peut déclarer devant témoins qu'elle *refuse* le mari qu'on lui a donné ; c'est le *mioûn* (*Yeb.*, 107[b]). Si son mari meurt pendant qu'elle est encore mineure, elle échappe à la tutelle de son père. Si à 20 ans, le jeune homme et la jeune fille n'accusent ni signes de puberté ni signes d'impuissance, ils restent mineurs jusqu'à 35 ans.

Parmi les enfants, le premier-né occupe une place privilégiée. C'est dans les prémices qu'aux yeux des anciens l'énergie vitale se manifeste avec le plus d'intensité et de pureté, et qu'éclate le plus visiblement la force divine. De là vient que le *bekôr*, בכור, le premier-né, tient le premier rang (*Ex.*, XI, 1, 5) (1).

On distingue deux primogénitures : l'une par rapport au sacerdoce, *bekôr le-côhèn*, l'autre par rapport à la succession, *bekôr le-na'helah* (2).

Est premier-né pour le sacerdoce le fils qui « ouvre le sein maternel », *pétèr ré'hèm*, פטר רחם (*Ex.*, XIII, 2) ; est premier-né pour la succession le fils qui est la « prémice de la force paternelle », *reschith ônô*, ראשית אנו (*Dt.*, XXI, 17 ; dans *Gen.*, XLIX, 3, « mon premier-né » = « ma force et prémice de ma virilité ») (3).

Tout premier-né du sein maternel, soit homme soit animal, appartient à Dieu, s'il est mâle (*Ex.*, XIII, 2 et suiv.) (4). Chez les Sémites, il était dans certaines circonstances offert en sacrifice (*Ezéch.*, XX, 26) (5). Israel, en sa qualité de premier-né, est au service de Iahvé (*Ex.*,

1. Cf. *Rom.*, VIII, 29; *Col.*, I, 15, 18; *Hébr.*, XII, 23.

2. Voir *Talmud Bekoroth*, 46 a. Suivant la tradition, le sacerdoce avait été exercé à l'origine par les premiers-nés, *ib.*, 4 b.

3. Cf. *Ps.*, LXXVIII, 51 ; *Is.*, XL, 29 ; *Job*, XVIII, 12.

4. Cf. XXXIV, 19, 20; *Nombres*, XVIII, 15-17 ; *Lév.*, XXVII, 26, 27 ; *Dt.*, XIV, 23; XV, 19; *Luc*, II, 23.

5. Cf. *Lév.*, XVIII, 21 ; II *Rois*, III, 27 ; XXI, 6. Voir aussi Sayce, *The ancient Empires of the East* (Londres, 1883), p. 418.

IV, 22, 23) (1). A l'origine, le premier-né du sein maternel est chargé du culte (*Ex.*, XXIV, 5) ; plus tard, les lévites remplacent les premiers-nés (*Nombres*, III, 12, 13, 44 ; VIII, 14-19).

On rachète le premier-né de l'homme à partir de l'âge d'un mois (*Nombres*, XVIII, 15, 16) (2). La primogéniture confère la primauté ; voyez les légendes tendancieuses concernant Jacob et Esaü (*Gen.*, XXV, 29-34), Péreç et Zéra'h (*ib.*, XXXVIII, 28-30), Manassé et Efraïm (*ib.*, XLVIII, 13-19), la bénédiction de Jacob (*ib.*, XLIX). « Ils se mirent à table devant lui, le plus âgé suivant son âge, le plus jeune selon le sien » (*Gen.*, XLIII, 33). Dans le cas de jumeaux, on prenait soin de passer un fil rouge autour du bras qui sortait d'abord (*ib.*, XXXVIII, 27, 28).

Le premier-né du père, « la prémice de sa force », est chef de famille (*Dt.*, XXI, 17). « Sois le chef de tes frères, et que les fils de ta mère se prosternent devant toi » (*Gen.*, XXVII, 29, 37). Jacob dit à Ruben : « Tu es mon premier-né, mon orgueil et les prémices de ma vigueur, le premier en dignité et le premier en puissance » (*Gen.*, XLIX, 3) (3). Dans les listes généalogiques, on a soin de spécifier qu'un tel est le premier-né (*Gen.*, XXII, 21) (4).

Le premier-né reçoit une part léonine, une double portion de la succession paternelle (5) (*Dt.*, XXI, 17 ; cf. *Gen.*, XLVIII, 22). Les deux parts de l'aîné se composent : 1. de

1. Dieu l'a racheté (*Jér.*, XXXI, 10).

2. Cf. *Ex.*, XIII, 13, 15; *Luc*, II, 22, 27. — Les premiers-nés des animaux impurs ne pouvaient pas être offerts, il fallait les racheter ou leur briser la nuque (*Ex.*, XIII, 13 ; XXXIV, 19, 20 ; *Lév.*, XVII, 27 ; *Nombres*, XVIII, 15). Les premiers-nés des animaux purs étaient offerts (*Nombres*, XVIII, 17), sauf quand ils avaient un défaut (*Dt.*, XV, 19-21). Les prémices du sol appartenaient également à Dieu (*Ex.*, XXIII, 19 ; XXXIV, 26 ; *Nombres*, XVIII, 13 ; *Ezéch.*, XLIV, 30). Voir plus haut *La Religion antique*.

3. Cf. II *Rois*, III, 27 ; II *Chr.*, XXI, 3.

4. *Gen.*, XXV, 13 ; XXXV, 23 ; XLVI, 8 ; *Nombres*, III, 2 ; XXVI, 5 ; I *Sam.*, VIII, 2 ; I *Chr.*, V, 1-3.

5. Chez les Babyloniens, l'aîné avait également une part supérieure (Bruno Meissner, *Beitraege zum altbabylonischen Privatrecht* (Leipzig, 1893), p. 16).

la légitime, qu'il reçoit comme héritier; 2. du préciput, qu'il touche comme représentant naturel du père, comme protecteur de la famille. La seconde part était probablement le patrimoine familial qui restait propriété indivise sous l'administration de l'aîné et qui marquait le centre et maintenait l'unité de la famille.

La primogéniture se fonde sur la déclaration du père, comme l'indiquent les termes de *bakêr*, « déclarer premier-né », et de *yakîr*, « il reconnaîtra » (*Dt.*, XXI, 16, 17) (1). Le père met la main droite sur la tête du fils à qui il attribue le droit d'aînesse (*Gen.*, XLVIII, 18).

Dans les temps anciens, le père pouvait prononcer la déchéance de l'aîné et conférer le droit d'aînesse au fils préféré (*Gen.*, XLIX, 4; I *Chr.*, V, 1, 2) (2). L'aîné pouvait renoncer à son droit : Esaü vend son droit à Jacob (*Gen.*, XXV, 29-31) (3).

Le législateur exige que le droit d'aînesse soit invariablement reconnu au premier-né. « Si un homme possède deux femmes, l'une qu'il aime, l'autre qu'il dédaigne; si l'une et l'autre lui donnent des enfants, et que le fils premier-né se trouve appartenir à la femme dédaignée, le jour où il partagera entre ses fils l'héritage de ce qu'il possède, il ne pourra point conférer le droit d'aînesse au fils de la femme préférée, aux dépens du fils de la dédaignée qui est l'aîné. C'est le fils aîné de la dédaignée qu'il doit reconnaître pour tel, lui attribuant une part double de tout son avoir; car c'est lui qui est la primeur de sa force, à lui appartient le droit d'aînesse » (*Dt.*, XXI, 15-17).

Il s'agit du premier-né et non de l'aîné en général. Si le premier-né meurt du vivant du père, ce n'est pas l'aîné des fils survivants qui succède à son droit, mais ce sont ses fils ou ses filles (à lui premier-né) qui héritent de la double portion (*Talmud Baba bathra*, 16 b). Mais un fils

1. Cf. *Gen.*, XXVII, 1 et suiv.; XLVIII, 12 et suiv.

2. Cf. *Gen.*, XLVIII, 17 et suiv.; XXV, 23; XXVII, 37; I *Rois*, I, 11 et suiv.; *Ps.*, LXXXIX, 28.

3. Cf. *Romains*, IX, 10-12; *Hébreux*, XII, 16.

posthume est exclu du droit de primogéniture. Si, par exemple, la femme met au monde deux fils ou si le mari laisse deux femmes qui mettent chacun au monde un fils après la mort du mari, l'héritage est partagé en portions égales (*ib.*, 142). Le premier-né reçoit une double portion sur la succession foncière, dans l'état où elle se trouvait à la mort du père (*ib.*, 122 b et 124 a). Le droit de primogéniture ne s'étend pas aux biens de la mère ni à ceux des autres parents (*ib.*, VIII, 4).

Le privilège dont le premier-né était investi lui créait des responsabilités et des obligations particulières. Il avait à sauvegarder les intérêts, l'honneur, la vie des membres de la famille. Laban négocie le mariage de sa sœur Rébecca (*Gen.*, XXXIV, 50) ; Ruben empêche ses frères de porter la main sur Joseph (*Gen.*, XXXVII, 21, 22)[1]. Il se charge de Benjamin (*Gen.*, XLII, 37), etc. Les premiers-nés sont les chefs des familles, clans et tribus, ils composent l'aristocratie.

A en juger par le rôle que tiennent les cadets, צָעִיר, *Çaîr*, dans les traditions antiques d'Israel, on est fondé à présumer que concurremment au droit de primogéniture il existait un droit d'ultimogéniture (2). On sait qu'en France, il y avait jadis le droit de *maineté*. Ce droit s'expliquait par cette circonstance que l'aîné était depuis longtemps établi pour soi (2).

Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Benjamin, Efraïm, Moïse, David, Salomon, qui figurent au premier plan de l'histoire ancienne du peuple hébreu, sont des derniers-nés. Jacob-Israel est fils cadet d'Isaac, fils cadet d'Abraham, fils cadet de Téra'h et de Rébecca, fille cadette de Bathuel, fils cadet de Nacor.

1. Cf. « Junior-right in Genesis » par J. Jacobs, dans *The archaeological Review* (mars 1888), p. 331-342.

2. En Suisse, le plus jeune des fils était quelquefois favorisé aux dépens des autres ; voir Arnold Escher, *Der Einfluss des Geschlechtsunterschiedes der Descendenten im Schweizerischen Erbrecht* (Zurich, 1900), p. 79.

Cette préférence accordée au cadet ne serait-elle point due, d'un côté, à l'influence de la dernière femme qui a dû être puissante en régime polygamique? cf. I *Rois*, I, 16 et suiv. : « Bethsabée alla trouver le roi dans sa chambre. Elle s'inclina et se prosterna devant le roi qui lui dit : « Que veux-tu ? » Elle lui répondit : « Seigneur, tu as juré à ta servante par Iahvé ton Dieu, en disant : Salomon, ton fils, règnera après toi, et c'est lui qui sera assis sur mon trône... Et il arrivera, lorsque mon seigneur le roi sera allé reposer avec ses pères, que moi et mon fils Salomon nous serons traités de rebelles » ; cf. aussi Sara qui fait chasser Ismael.— Et, d'un autre côté, cette préférence ne serait-elle pas due à la croyance qu'étant l'enfant d'un père en pleine possession de l'expérience et de la sagesse, le cadet devait se distinguer par des qualités supérieures à celles de ses frères? Jacob, dit la *Genèse*, XXXVII, 3, préférait Joseph à tous ses autres fils, *parce qu'il lui était né dans un âge avancé* (1). Remarquez aussi que les femmes aimées sont longtemps stériles (Sara, Rébecca, Rachel, etc.), et que les fils préférés viennent tard.

Il semble qu'il y ait des traces du conflit entre le droit nouveau et le droit ancien, dans *Gen.*, XXVII, 1 et suiv., où Isaac et Esaü se disputent la bénédiction paternelle, et *Dt.*, XXI, 15-17, où le législateur interdit de favoriser un fils au détriment du premier-né.

RAPPORTS ENTRE PARENTS ET ENFANTS.

Une solidarité étroite lie les parents aux enfants, « car moi, l'Eternel, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui poursuit le crime des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième générations pour ceux qui m'offensent, et qui étends ma bienveillance à la millième pour ceux qui

1. Cf. *Gen.*, XLIV, 20.

m'aiment et gardent mes commandements » (*Ex.*, XX, 5, 6) (1). Le déshonneur des enfants rejaillit sur les parents : « Si la fille de quelque pontife se déshonore par la prostitution, c'est son père qu'elle déshonore ; elle périra par le feu » (*Lév.*, XXI, 9). L'enfant est tenu responsable des dettes de son père : « La femme de l'un des jeunes prophètes vint se plaindre à Elisée, disant : « Ton serviteur, mon mari, est mort ; tu sais que ton serviteur révérait l'Eternel. Or, le créancier est venu prendre mes deux jeunes enfants pour en faire des esclaves » (II *Rois*, IV, 1). Plus tard, par l'effet du progrès des idées morales, une autre conception se fait jour : « Le fils ne portera point l'iniquité du père et le père ne portera point l'iniquité du fils », dit *Ezéchiel*, XVIII, 20 (voir tout le chapitre). Cette conception inspire le droit criminel : « Les pères ne doivent pas être mis à mort pour les enfants ni les enfants pour les pères » (*Dt.*, XXIV, 16).

De nombreux passages de l'Ecriture attestent l'amour profond des parents pour leurs enfants. A la nouvelle de la mort de Joseph, Jacob refuse toute consolation : « Non, s'écrie-t-il, je rejoindrai en pleurant mon fils dans la tombe » (*Gen.*, XXXVII, 35). Lorsqu'il est question d'emmener Benjamin en Egypte, Jacob dit : « que vous m'arrachiez encore celui-ci, qu'il lui arrive malheur, et vous aurez précipité cruellement ma vieillesse dans la tombe » (*Gen.*, XLIV, 29, 34 ; cf. XLV, 28). Quelle n'est pas la douleur de Jefté quand il voit sa fille perdue par le serment qu'il a prononcé (*Juges*, XI, 35) ! David apprend la mort d'Absalom : « Alors le roi fut tout bouleversé, il monta dans le donjon et se mit à pleurer ; et, tout en marchant, il disait : « Mon fils Absalom ! mon fils, mon fils Absalom ! Que ne suis-je mort à ta place, Absalom, mon fils, ô mon fils » (II *Sam.*, XIX, 1).

Les images dont on se sert pour exprimer la tendresse trahissent la vivacité de l'affection paternelle et

1. Cf. *Dt.*, V, 9, 10, 26 ; XXX, 19.

maternelle. Le prophète Nathan dit dans un apologue : « Le pauvre ne possédait qu'une petite brebis... Elle grandissait auprès de lui et de ses enfants, mangeant de son pain, buvant dans sa coupe, reposant sur son sein, *traitée comme sa fille* » (II *Sam.*, XII, 3). Pour marquer la sollicitude de Dieu envers Israel, Moïse dit : « Tu as vu l'Eternel, ton Dieu, te porter *comme un père porte son fils* » (*Dt.*, I, 31). Cf. « Comme un père a pitié de ses enfants, ainsi Dieu a pitié de ceux qui le révèrent » (*Ps.*, CIII, 13).

Le père s'efforce d'attirer sur la tête des siens les plus hautes faveurs célestes. Jacob, à son lit de mort, se fait amener ses petits-enfants et les presse dans ses bras (*Gen.*, XLVIII, 10). Le père, avant de mourir, bénit ses enfants (*Gen.*, XLVIII, 14 et suiv. ; XLIX, 1 et suiv.). Le père se préoccupe d'écarter de ses enfants toute menace de malheur. Ainsi Job offre des sacrifices pour parer aux suites des péchés que ses enfants ont pu commettre (*Job*, I, 5).

A cette tendresse si vive, si vigilante, des parents pour les enfants, devait répondre une profonde piété filiale. Et nous voyons, en effet, les enfants entourer les parents des soins les plus empressés et leur témoigner la déférence la plus respectueuse. Le législateur a le plus vif souci de rendre le plus solides, le plus étroits, le plus affectueux possible les rapports entre parents et enfants.

Aux yeux du législateur hébreu, le respect des parents est un des devoirs fondamentaux, car il forme une des plus solides assises de l'ordre social ; aussi met-il cette obligation en bonne place dans le Décalogue. « Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent sur la terre que l'Eternel ton Dieu t'accordera » (*Ex.*, XX, 12 ; *Dt.*, V, 16) (1).

1. Le texte du *Deutéronome* a en plus : « et afin que tu sois heureux ». On a beaucoup disserté sur ces mots : « afin que tes jours se prolongent et afin que tu sois heureux sur la terre que l'Eternel t'accordera ». Suivant

On doit respecter et vénérer ses parents (*Lév.*, XIX, 3) (1). Il est à noter que dans le passage que nous venons

Wogue, *Le Pentateuque* (Paris, 1860-69), cela s'adresse au peuple. Il s'agit, non de la vie de l'homme, mais de la longévité sociale, du maintien perpétuel de la nation.

Dans sa *Vorgeschichte der Indoeuropaeer*, p. 54, Ihering donne l'explication suivante : « Si tu n'honores point tes parents, tes enfants en useront de même à ton égard, ils suivront ton exemple, et alors tu seras malheureux ; ils te donneront ton pain de mauvaise grâce, comme tu fis à tes parents et par là ils abrègeront tes jours. On prétend, continue Ihering, que la prescription ne s'adresse pas à l'individu, mais au peuple, et qu'il ne s'agit pas d'une longue vie dont jouirait l'individu sur la terre, mais d'une longue durée du peuple dans le pays de Canaan. Dans ce cas, il aurait fallu : « afin que tu vives *toujours* dans le pays ». De même, seul pour l'individu le bonheur peut être en rapport avec la longévité, tandis qu'un peuple peut subsister toujours sans qu'il soit heureux «.

Avec Ihering nous admettons que la promesse s'adresse à l'individu et qu'elle doit se réaliser en Canaan (cf. *Dt.*, XI, 21 : « afin que se prolongent vos jours et *ceux de vos enfants*) ; mais elle n'a pas le sens qu'Ihering lui attribue. Son erreur vient de ce qu'il ignore que ces mots constituent une formule courante dans l'Ecriture Dans *Dt.*, XXII, 6, 7, nous lisons : « Si tu rencontres un nid d'oiseaux sur quelque arbre ou à terre, tu ne prendras pas la mère avec la couvée : tu es tenu de laisser s'envoler la mère, sauf à t'emparer des petits. De la sorte, *tu seras heureux et tu verras se prolonger tes jours* ». Dans *Dt.*, IV, 40 : « Tu observeras ses statuts et ses commandements *pour ton bonheur et pour celui de tes enfants après toi, et afin que ton existence se prolonge dans ce pays que l'Eternel ton Dieu te donne à perpétuité* ». Dans *Dt.*, V, 30 : « Vous marcherez dans la voie que l'Eternel votre Dieu vous indique, *afin que vous viviez, que vous soyez heureux et que vous prolongiez vos jours dans le pays que vous allez posséder* » ; Dans *Dt.*, XXV, 15 : « Tu auras des poids et mesures justes, *afin que se prolongent tes jours sur la terre que l'Eternel ton Dieu te donne* ». Cf. *Dt.*, IV, 26 ; VI, 2 ; XI, 9 ; XXX, 18, 20 ; XXXII, 47 ; *Is.*, LIII, 10 ; *Ps.*, XXI, 3 ; XCI, 16 ; *Prov.*, III, 2, 16 ; XXVIII, 16 ; I *Rois*, III, 14. Le législateur attache à l'observation des lois la sanction qui aux yeux des anciens formait la plus haute récompense, à savoir la longévité dans le bonheur.

Suivant Sforno (exégète juif du XVI^e^ siècle), les mots « afin que se prolongent tes jours, e-c. » se rapportent à tous les commandements qui précèdent.

1. Chose remarquable, ce commandement dans le *Lévitique* n'est pas accompagné de la formule : « afin que tes jours se prolongent », mais de ces mots : « Je suis Iahvé votre Dieu ». Tout le passage semble tenir dans le *Lévitique*, la place que le Décalogue occupe dans l'*Exode* et le *Deutéronome*. Les différentes prescriptions sont toutes suivies de ces mots : « Je suis Iahvé votre Dieu » ou simplement : « Je suis Iahvé ». La comparaison du texte du *Lévitique* avec celui de l'*Exode* et du *Deutéronome* est intéressante au point de vue de l'évolution de l'idée morale.

de citer, ce précepte se trouve en tête d'autres préceptes très importants et que la mère est placée avant le père (1).

Celui qui bat son père ou sa mère est puni de mort (*Ex.*, XXI, 15). De même, celui qui les maudit. La malédiction ayant pour effet de déterminer la puissance divine contre la personne détestée, on comprend la peine rigoureuse établie contre celui qui maudit ses parents et, d'une façon générale, contre celui qui maudit l'autorité (*Ex.*, XXI, 17, 27 ; *Lév.*, XXII, 9 ; *Dt.*, XXV, 16 ; *Matth.*, XV, 4). Le législateur ne parle pas du parricide ; mais le châtiment y affecté se déduit *à fortiori* des versets précédents.

Les moralistes prêchent à l'envi l'obéissance aux parents. « Mon fils, écoute l'instruction de ton père et n'abandonne point l'enseignement de ta mère » (*Prov.*, I, 8 ; IV, 1 ; VI, 20 ; XIII, 1 ; XV, 5). « Ecoute ton père, c'est lui qui t'a donné la vie, et ne méprise point ta mère quand elle sera devenue vieille » (*Prov.*, XXIII, 22). Rien n'est plus désirable que la bonne intelligence entre parents et enfants ; au grand jour « Elie ramènera le cœur des pères vers les enfants et le cœur des enfants vers les pères » (*Malachie*, III, 24). « La lampe de celui qui maudit son père ou sa mère sera éteinte dans les ténèbres les plus noires » (*Prov.*, XX, 20) (2). « Quiconque se raille de son père et méprise l'enseignement de sa mère, les corbeaux des torrents lui crèvent les yeux et les petits de l'aigle le

1. De même dans *Lév.*, XXI, 1, 2, où il est question des personnes pour qui le prêtre peut se rendre impur, la mère vient avant le père. Dans *Ezéchiel*, XLIV, 5, le père est placé avant la mère. Une preuve de l'éminente dignité de la mère chez les Hébreux, c'est l'expression : « une mère en Israël », *Juges*, V, 7 ; II *Sam.*, XX, 19.

2. On tenait une lampe allumée ; cette lampe était un symbole de bonheur. Quand elle s'éteignait, c'était signe qu'un grand malheur frappait la famille. Le devoir d'entretenir la lampe passait du père au fils, *Jér.*, XXV, 16 ; *Prov.*, XIII, 9 ; XX, 20 ; *Job*, XVIII, 6 ; XXI, 17 ; I *Rois*, XI, 36 ; XV, 4 ; II *Rois*, VIII, 19 ; II *Chr.*, XXI, 7, etc. Voir Grüneisen, *Der Ahnencultus* (1900), p. 103 et suiv.

dévorent » (*Prov.*, xxx, 17). Rien de plus détestable que le mépris des parents (*Prov.*, xxx, 11 ; *Ezéch.*, xxii, 7). « Qui révère son père vivra longtemps et il obéit à Dieu celui qui honore sa mère. Mon fils, en paroles et en actes, honore ton père, afin que « t'échoient toutes ses bénédictions ». La bénédiction du père affermit la racine, et la malédiction de la mère arrache le plant. Ne tire pas honneur de la honte de ton père, car ce ne serait pas un honneur pour toi. C'est un honneur pour un homme que l'honneur de son père, et c'est pécher grandement que d'humilier sa mère. Mon fils, persévère dans tes égards pour ton père, et ne l'abandonne pas tous les jours de ta vie. Et même si ses facultés baissent, sois indulgent pour lui et ne le fais pas rougir sa vie durant. La bonté envers ton père ne sera pas effacée, et à la place du péché elle s'implantera. Au temps de la détresse, elle sera rappelée en ta faveur, pour faire disparaître les péchés comme la chaleur le givre ; car c'est blasphémer que d'humilier son père, et c'est irriter son Créateur que de maudire sa mère » (*Ecclésiastique*, iii, 6-16) (1).

Les mœurs témoignent des soins et du respect dont on entourait le père et la mère. « Elisée courut après Elie et lui dit : « Je voudrais embrasser mon père et ma mère, puis je te suivrai » (I *Rois*, xix, 20). Juda déploie toutes ses ressources en vue d'épargner une cruelle épreuve à son père : « Certes, ne voyant pas paraître le jeune homme, il mourra ; et tes serviteurs auront fait descendre les cheveux blancs de ton serviteur notre père douloureusement dans la tombe. Car ton serviteur a répondu de cet enfant à son père, en disant : « Si je te ne le ramène point, je serai coupable à jamais envers mon père. » Donc, de grâce, que ton serviteur, à la place du jeune homme, reste esclave de mon seigneur, et que le jeune homme reparte avec ses frères. Car comment retournerais-je près de mon

1. Cf. Israël Lévi, *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus fils de Sira* (Paris, 1901).

père sans ramener son enfant ? Pourrais-je voir la douleur qui accablerait mon père? » (*Gen.*, XLIV, 18 et suiv.). Joseph fait venir son père auprès de lui pour lui assurer une douce vieillesse (*Gen.*, XLV, 9 et suiv. ; XLVI, 5 et suiv. ; XLVII, 11). Il se prosterne devant lui jusqu'à terre (*Gen.*, XLVIII, 12). Après que Jacob a rendu le dernier soupir, Joseph se précipite sur le visage de son père et le couvre de pleurs et de baisers (*Gen.*, L, 1). La fille de Jephté, en face de la douleur de son père, s'écrie : « Tu t'es engagé devant Dieu, fais-moi ce qu'a promis ta bouche... » (*Juges*, XI, 34).

Même quand le père était en faute, on lui devait le respect, témoin l'attitude de Sem et de Japhet à l'égard de Noé (*Gen.*, IX, 21 et suiv.).

Dans la tribu, la haute autorité appartient à l'ancien, au vieillard, dépositaire de la tradition, du pouvoir et de la sagesse. Le vieillard est entouré d'un profond respect. « Lève-toi à l'aspect d'une tête blanche et honore la personne du vieillard » (*Lév.*, XIX, 32 ; cf. *Dt.*, XXVIII, 50). Qui dit vieillesse dit sagesse (*Job*, XII, 12 ; XV, 10). Une longue vie est preuve qu'on est béni de Dieu (*Dt.*, V, 30) (1). « N'humilie pas l'homme âgé, car nous aussi nous vieillirons » (*Ecclésiastique*, VIII, 6).

Les relations avec la belle-mère étaient empreintes de cordialité ; le premier chapitre de *Ruth* en fournit un touchant exemple.

Quant à la marâtre, il saute aux yeux que, étant donné le régime de polygamie, l'enfant n'était pas tenu envers elle à la même obéissance qu'envers sa propre mère.

1. Cf. *ib.*, VI, 2; *Prov.*, IX, 11; X, 27.

RITES FUNÉRAIRES

אבל, *Ebel*, deuil ; *Abêl*, personne en deuil ; קדר, *qadar*, porter le deuil.

Les rapports entre proches se prolongent au-delà de la vie ; la mort ne brise pas les liens familiaux. La piété filiale a lieu de s'exercer même lorsque les parents ne comptent plus parmi les vivants, on pourrait dire surtout lorsqu'ils ne sont plus parmi les vivants. Car plus que jamais ils ont besoin d'être entourés de sollicitude.

La mort d'un parent plonge dans le « ôn », le deuil (*Dt.*, XXVI, 14). A la nouvelle du décès d'un proche ou d'un personnage considérable, on déchire ses vêtements (*Gen.*, XXXV, 34 ; II *Sam.*, I, 11 ; III, 31) ; c'est en quelque sorte se déchirer soi-même, car les vêtements font comme partie de la personne (1). On ceint un sac (II *Sam.*, III, 31 ; XXI, 10) (2) autour des reins (*Gen.*, XXXVII, 34 ; *Is.*, III, 24) (3), car dans le premier mouvement de la douleur on arrachait de soi tout vêtement (*Michée*, I, 8) (4) ; c'était la tenue la plus misérable et la plus humiliée (I *Rois*, XX, 30 et suiv.). On se roule sur le sol (*Jér.*, VI, 26 ; *Michée*, I, 10) ; on enlève sa coiffure (*Ezéch.*, XXIV, 17) ; on se couvre la tête de poussière et de cendre (II *Sam.*, I, 2 ; *Ezéch.*, XXVII, 30) (5).

On a expliqué qu'à l'origine la poussière était probablement prise de la tombe, et la cendre des cadavres soumis à la crémation. Cette explication n'est pas admissible, attendu que ce qui vient du mort est impur

1. L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen* (1898), p. 82.

2. Cf. *Jér.*, VI, 26 ; XLVIII, 37 ; *Amos*, VIII, 10 ; *Lament.*, II, 10 ; *Ps.*, XXXV, 13.

3. Cf. XV, 3 ; XX, 2 ; XXXII, 11.

4. Chez les Arabes, pour exprimer le désespoir, on allait tout nu ; voir Wellhausen, *Skizzen*, III, p. 107 et 159.

5. Cf. *Esther*, IV, 1 ; *Job*, XLII, 6.

(*Nombres*, XIX, 11, 14) et que l'on n'attendait pas que le défunt fût enterré pour se mettre de la terre ou de la cendre sur la tête. Cet usage marque l'état d'humilité où l'on se sait et où l'on veut être à l'égard de la divinité, car la créature humaine est « poussière et cendre » (*Gen.*, XVIII, 27 ; III, 19).

On s'enveloppe la tête (II *Sam.*, XV, 30 ; *Jér.*, XIV, 3 ; *Esther*, VI, 12). Cette coutume avait pour origine la terreur sacrée qu'on éprouvait devant une manifestation éclatante de la volonté divine ; se voiler, c'était marquer son humilité et sa soumission. Chaque fois que l'individu se trouvait en la présence immédiate de la divinité, il s'éloignait ou se cachait le visage (1). On se rase et on s'inflige des incisions (I *Rois*, XVIII, 28 ; *Jér.*, XVI, 6 (2). Le législateur essaie de réagir contre ces pratiques (*Ezéch.*, XLIV, 20 ; *Lév.*, XIX, 27, 28 ; XXI, 5 ; *Dt.*, XIV, 1). La chevelure et la barbe étaient un ornement auquel on attachait beaucoup de prix (voir II *Rois*, II, 23 ; *Is.*, III, 17 ; VII, 20 ; II *Sam.*, X, 4 et suiv. ; XIX, 25 ; VII, 29). Les cheveux passaient pour être un siège de vie et de force (se rappeler l'histoire de Samson). Des femmes arabes déposaient leur chevelure sur des tombes. En Syrie, les jeunes gens et les jeunes filles coupaient leurs boucles, les mettaient dans des coffrets d'or ou d'argent qu'ils déposaient au temple ; cf. la coutume du « naziréat » dans *Nombres*, VI. Suivant certains auteurs, si l'individu en deuil se couvre de cendre, ôte sa chaussure, s'enveloppe la tête, laisse ses cheveux en désordre, se taillade, etc., c'est pour changer en quelque sorte sa personne ; il veut se rendre méconnaissable et éviter les dangers qu'entraîne la violation d'un tabou (3).

1. Cf. I *Rois*, XIX, 13 ; *Ex.*, III, 6 ; XIX, 12 ; XXXIII, 20 ; I *Sam* , VI, 19 ; II *Sam.*, VI, 6 et suiv. ; II *Rois*, XXII, 11, 19. Voir la note qui suit.

2. *Amos*, VIII, 10 ; *Ezéch.*, VII, 18 ; *Jér.*, XLI, 5 ; XLVII, 5 ; XLVIII, 37 ; *Is.*, III, 24 ; XXII, 12.

3. Voir Frazer, « On certain burial Customs », in *Journal of the anthropological Institute*, XV, p. 64-104. Les Arabes se voilent pour se préserver du mauvais œil ; cf. Wellhausen, *Skizzen*, III, 146.

On met les mains sur la tête (II *Sam*, XIII, 19; *Jér.*, II, 37); on s'asseoit à terre (*Lam.*, II, 10); on retire ses sandales (II *Sam.*, XV, 30; *Ezéch.*, XXIV, 17) (1).

On se frappe la poitrine (*Is.*, XXXII, 12); on pousse des cris et des gémissements (*Jér.*, VI, 26; XLVIII, 37) (2); on dit : hélas! hélas! (*Amos*, V, 16) (3). Au milieu de lamentations, on accompagne le défunt à sa tombe (II *Sam.*, III, 31) (4); on récite des complaintes (*kinôth*) (II *Sam.*, I, 17) (5); des vocératrices se répandent en douloureux accents et entonnent des nénies (*Amos*, V, 16; *Jér.*, IX, 16) en s'accompagnant de flûtes (*Math.*, IX, 23) ou d'autres instruments (*Mischna Kélim*, 16, 7) (6).

On jeûne jusqu'au soir (II *Sam.*, I, 12) (7); quelquefois plus longtemps (I *Sam.*, XXXI, 13); on mange le pain des autres (8) (*Ezéch.*, XXIV, 17, 22), le pain du deuil, *lé'hem ônim* (*Jér.*, XVI, 7; *Os.*, IX, 4) (9); on boit à la coupe de consolation (*Jér.*, XVI, 7; *Prov.*, XXXI, 6 et suiv.) (10).

1. C'est signe d'humilité et d'humiliation, cf. *Is.*, XX, 4; II *Chr.*, XXVIII, 15; *Dt.*, XXV, 10; *Ruth*, IV, 7. On retire également sa chaussure sur un sol sacré; voir *Ex.*, III, 5 et suiv.; *Jos.*, V, 15.

2. Cf. *Ezéch.*, XXIV, 16 et suiv.; II *Sam.*, XIX, 5; *Zach.*, XII, 10-14. Ces cris avaient probablement pour objet de chasser les esprits, comme le tintement des clochettes à la robe du grand-prêtre (*Ex.*, XXVIII, 33).

3. Cf. *Jér.*, XXII, 18; XXXIV, 5; I *Rois*, XIII, 30.

4. Cf. *Jér.*, XXXI, 21; *Ezéch.*, XXXIX, 15.

5. Cf. *ib.*, III, 33; *Ezéch.*, XXVII, 32. Pour « pleurer un mort », la Bible a trois termes : *sapad*, סָפַד (*Gen.*, XXIII, 2; I *Sam.*, XXV, 1 et suiv.), *bâkâh*, בכה (*Gen.*, XXIII, 2; XXXVII, 35; *Ezéch.*, VIII, 14 et suiv.), *nôd*, נוד (*Jér.*, XVI, 5; XXII, 10). Le mort était généralement pleuré par des femmes de son sang; cf. G. Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen* (Berlin, 1895), p. 140.

6. Cet usage a probablement son origine dans le souci d'écarter les mauvais esprits, comme en Chine; voir J. M. de Groot, *The religious System of China*, p. 160. — Chez les Grecs, en avant du mort, marchaient les joueurs de flûte; derrière eux venaient des pleureuses volontaires ou gagées; voir Duruy, *Histoire des Grecs*, I, p. 172.

7. *Ib.* III, 35; XII, 15-23; *Ps.*, XXXV, 13.

8. Tout ce qui est dans l'atmosphère du mort est tabou; cf. *Nombres*, XIX, 14 et suiv.

9. Cf. *Dt.*, XXVI, 14.

10. Que les voisins apportent en preuve de sympathie.

Les proches et les amis apportent leurs consolations à l'affligé (*Gen.*, XXXVIII, 35 ; *Job*, II, 12, 13).

On porte des vêtements de deuil, *bigdé ébel* (II *Sam.*, XIV, 2) (1). La durée du deuil semble avoir été de trente jours (2) (*Nombres*, XX, 29; *Dt.*, XXXIV, 8). Les enfants portent le deuil de leurs parents (*Gen.*, XXIV, 67 ; *Jér.*, XVI, 7), les parents celui des enfants (*Gen.*, XXXVII, 34) (3), la femme le deuil du mari (*Gen.*, XXXVIII, 14) (4), le mari celui de la femme (*Gen.*, XXIII, 2), la fiancée celui du fiancé (*Joël*, I, 8). Le deuil le plus cruel est celui du fils unique, *ébel ia'hid* (*Amos*, VIII, 10; *Jér*,, VI, 26).

Le premier devoir envers le mort, c'est de lui fermer les yeux (*Gen.*, XLVI, 4). Lorsque Jacob a rendu le dernier soupir, Joseph se jette sur lui et l'embrasse (*Gen.*, L, 1). On lave le cadavre (*Actes*, IX, 37), on l'entoure de substances aromatiques (*Jean*, XIX, 40) (5), on l'enveloppe dans un linceul blanc (*Math.*, XXVII, 59 (6), puis on l'enlève de devant soi (*Gen.*, XXIII, 4, 8). En raison des conditions climatériques, et peut-être aussi pour empêcher l'âme d'errer tristement, on procède le jour même à l'enterrement (*Dt.*, XXI, 23; *Actes*, V, 6).

Le mari s'occupe de la sépulture de sa femme (*Gen.*, XXIII; XXXV, 20); les fils de la sépulture de leurs parents (*Gen.*, XXV, 9; XXXV, 29; L, 5-7, 13), en général, c'est le plus proche parent à qui incombe ce soin (*Amos*, VI, 10).

Aux funérailles de grands personnages, on brûle des aromates (*Jér.*, XXXIV, 5) (7). On inhume les morts (*Gen.*, XXIII, 19) (8). Il n'y a qu'un seul exemple d'incinération :

1. Cf. *Gen*,, XXXVIII, 14, 19; *Judith*, VIII, 5 ; X, 3.

2. Pour Jacob il es question d'un deuil dè 70 jours (*Gen.*, L, 3); il y a 40 jours d'embaumement plus 30 jours de deuil après l'enterrement.

3. Cf. II *Sam.*, XIV, 2 et suiv. ; *Amos*, VIII, 10 ; *Jér.*, VI, 26.

4. Cf. II *Sam.*, XI, 27; *Judith*, VIII, 4.

5. Cf. *Marc*, XVI, 1; *Luc*, XXIV, 1; *Jean*, XII, 7; *Math.*, XXVI, 12.

6. Cf. *Marc*, XV, 46; *Luc*, XXIII, 53; *Jean*, XI, 44; XIX, 40.

7. Cf. II *Chr.*, XVI, 14; XXI, 19

8. Cf. *ib.*, XXV, 9; XXXV, 8, 19; *Dt.*, XXXIV, 6; *Juges*, II, 9; VIII, 32; I *Sam.*, XXV, 1; I *Rois*, XIV, 13.

c'est celui de Saül et de ses fils brûlés par les gens de Jabès (I *Sam.*, XXXI, 11-13) (1). Encore a-t-on soin d'ensevelir leurs ossements. « Peut-être dans ce cas la crémation s'explique-t-elle parce que les cadavres étaient dans un état de corruption dont on voulait effacer la trace dans les cérémonies funèbres » (2). Akan, après avoir été lapidé et brûlé, est recouvert d'un tas de pierres (*Jos.*, VII, 25).

C'est une perspective horrible que d'être privé de sépulture, « d'être dévoré par les chiens » ou « par les oiseaux du ciel » (I *Rois*, XIV, 11) (3); les prophètes menacent de ce châtiment les rois étrangers, parce qu'ils persécutent Israel (*Is.*, XIV, 19; XVIII, 6). Les princes d'Israel qui ont vécu dans l'impiété sont privés de sépulture (I *Rois*, XIV, 11) (4). S'occuper d'ensevelir les morts abandonnés est un acte de haute charité (*Tob.*, I, 17 et suiv.; II, 3 et suiv.) (5). Même le criminel qui a été pendu doit être enterré le jour de son exécution (*Dt.*, XXI, 23). L'exhumation est la plus effroyable des punitions (*Jér.*, VIII, 1; *Is.*, XIV, 19) (6). On ne doit même pas changer de place

1. A moins de lire avec Klostermann ויסבדו au lieu de וישרפו. Mais, comme l'observe justement Büchler, le récit parallèle de I *Chr.*, X, 12, omet précisément ces trois mots, et ces trois mots seulement, ce qui serait tout à fait incompréhensible, si le chroniqueur avait eu ויסבדו sous les yeux, mais ce qui ne l'est plus s'il y avait וישרפו, parce que cette pratique lui était connue comme païenne, et non plus comme juive; *REJ*, janvier-mars 1903, p. 87.

2. Lagrange, *Relig. sémitiques*, p. 281; *ib.* p. 282: L'incinération est attestée pour les Carthaginois par des inscriptions néo-puniques de Sousse (Hadrumetum), etc.; mais ce doit être un usage emprunté aux Grecs ou aux Romains (Lidzbarski, *op. laud.*, p. 435).

3. Cf. I *Rois*, XIII, 22; XIV, 11, 13; XVI, 4; XXI, 24; II *Rois*, IX, 10; *Jér.*, VII, 33; VIII, 2; IX, 22; XIV, 16; XVI, 4, 6; *Ezéch.*, XXIX, 5; XXXIX, 4; *Ps.*, LXXIX, 3; *Eccl.*, VI, 3; I *Macc.*, VII, 17; II *Macc.*, V, 10; IX, 15; XIII, 7; *Sapience*, IV, 18.

4. Cf. II *Rois*, IX, 36; X, 1-12.

5. Voir Talmud *Souccah*, 49b. Il existait une coutume analogue chez les Grecs et les Romains; voir Mommsen-Marquardt, VI, 308.

6. Le roi assyrien Assourbanipal, après avoir châtié la révolte des Elamites, viola les sépulcres des anciens rois du pays. Dans une inscription, il dit: « Je laissai leurs ombres sans demeure, je les privai des offrandes de ceux qui leur devaient des libations ». Le roi phénicien Eschmounazar

le tombeau. Cette vive préoccupation de la sépulture est née de la croyance que les mânes de l'individu non enterré errent lamentablement et ne trouvent de repos qu'après que le corps a été inhumé dans les règles [1].

On tient à être inhumé dans la sépulture familiale « avec ses pères » (*Gen.*, XLVII, 29-31) [2], on rentre ainsi en communication avec les ancêtres. Ces caveaux sont installés dans la propriété familiale (I *Sam.*, XXV, 1 ; XXVIII, 3) [3], si bien que le mort continue à faire partie de la famille. On aime à placer la tombe à l'ombre d'un arbre sacré (*Gen.*, XXXV, 8) [4]. Quand on ne couche pas le mort dans un caveau, on élève sur le lieu d'inhumation un monceau de pierres (II *Sam.*, XVIII, 17). On marque l'emplacement d'une tombe par une dalle dressée (*Gen.*, XXXV, 20 ; II *Sam.*, XVIII, 18) [5]. On ensevelit les morts dans des excavations naturelles qui se rencontrent fréquemment en Palestine (*Juges*, VI, 2) [6] ou dans des sortes de chambres qu'on creuse dans le roc (*Is.*, XXII,

supplie les dieux et les hommes de laisser intact son sarcophage (*Corpus inscr. semit.*, pars prim, n° 2). Voir Léonce André, *Le culte des morts chez les Hébreux* (1895), p. 20 ; A Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode* (Leipzig, 1887) ; Pietschmann, *Geschichte der Phoenizier* (Berlin, 1889) ; Scheil, *Recueil de travaux*, XXII, p. 149-161 ; A. Bertholet, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode* (Fribourg-en-Brisgau, 1899).

1. Cf. Tylor, *Primitive Culture*, III, 24 ; Erwin Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Fribourg, 1898), p. 204 et suiv. ; Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 10 et suiv. ; Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Fribourg, 1897), I, p. 129 et suiv. ; 210 et suiv. ; II, 254 ; Gruneisen, *Der Ahnencultus und die Urreligion Israels* (Halle, 1900), p. 121.

2. Cf. *Gen.*, XXV, 8, 17 ; XXXV, 29 ; L, 13, 25 ; *Nombres*, XXVII, 13 ; XXXI, 2 ; *Dt.*, XXXII, 50 ; II *Sam.*, XVII, 23 ; XIX, 38 ; XXI, 14 ; I *Rois*, XIII, 22 ; XIV, 31 ; XV, 8, 24 ; XXII, 51 ; II *Rois*, XV, 38 ; *Judith*, XVI, 23 ; *Tob.*, IV, 3 ; XIV, 10 ; I *Macc.*, XIII, 25 ; II *Macc.*, XII, 39.

3. I *Rois*, II, 34 ; XIII, 30 ; II *Rois*, IX, 28 ; XXI, 18, 26 ; XXIII, 30 ; *Is.*, XIV, 18 ; *Ezéch.*, XLIII, 7 ; *Néh.*, II, 3 ; III, 16. — Le mot בּוֹת dans ces passages ne désigne pas la « maison », mais la « tombe » ; voir Gruneisen, *op. laud.*, p. 125.

4. Cf. I *Sam.*, XXXI, 13.

5. Cf. II *Rois*, XXIII, 17.

6. Cf. I *Sam.*, XIII, 6 ; *Is.*, II, 19, 21 ; *Jér.*, XLIX, 16.

16). On roule de gros blocs devant l'ouverture, pour empêcher les animaux de déterrer les cadavres. Il y a des nécropoles pour le commun peuple (II *Rois*, XXIII, 6) [1].

Le mort ne consent pas à l'oubli. Il exige qu'on dresse un cippe ou une stèle sur l'emplacement où il repose. Le cippe ou la stèle porte une inscription qui perpétue le souvenir du défunt.

La forme la plus simple et probablement la plus ancienne des inscriptions tumulaires consiste en la mention du seul nom de la personne défunte. Sur la plupart on trouve en outre l'indication d'un ou plusieurs ascendants, du mari, de la profession, du lieu de naissance [2], une formule laudative.

Les dalles et tombes portaient le nom de יד (yad), מיצבת (macébeth), קבר (qéber). Dans des inscriptions néo-puniques on trouve אבן (ébên) ; dans des inscriptions araméennes, נפש (néfesch) ; dans des phéniciennes, משכב (mischkab) [3].

Celui qui n'a pas d'enfant se préoccupe de préparer sa tombe de son vivant : « Absalom s'était, de son vivant, fait ériger un monument dans la Vallée royale, disant : « C'est pour perpétuer mon nom, puisque je n'ai pas de fils » (II *Sam*, XVIII, 18) [4].

Certaines inscriptions, afin d'assurer le repos au mort, exhortent les passants à s'abstenir de déshonorer ou de violer la tombe, sous peine d'effroyables punitions célestes [5].

1. Cf. *Jér.*, XXVI, 23 ; *Math.*, XXVII, 7.

2. Voir Clermont-Ganneau, *Oss.*, 8, 11, 15, 38, 5, 6, 7, 35, 41, 9, 10, etc. Cf. II *Sam.*, XVIII, 18.

3. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* (Weimar, 1898), p. 138 ; cf. *Talmud Scheqalim*, 25 : בונין לו נפש על קברו ; cf. Rubens, Duval, *Rev. Sémit.*, 1894, p. 259.

4. Cf. Lidzbarski, *op. cit.*, p. 139. Dans le CIS, il y a des inscriptions où l'on parle de bâtir son cippe « de son vivant » (phén. 46), « un cippe parmi les vivants » (ph. 58 et 59), un « cippe mémoire parmi les vivants « (ph. 116).

5. *Ib.*, p. 141. Sur les différentes formes de monuments funéraires, voir Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*.

SUCCESSIONS

נחלה, *Na'hlah ;* ירש, *Yarasch*, hériter ; חבל, *'Hébel* (corde), part d'héritage.

Jusque dans la mort, les parents donnent des preuves de leur affection, puisqu'ils laissent aux leurs tout ce qu'ils ont possédé, et ainsi leur facilitent l'existence. La mort d'un parent ouvre la question des successions.

Le droit de succession ne se fonde pas sur le culte, comme le soutiennent certains savants, qui expliquent la filiation agnatique par cette raison que seul le descendant mâle est capable de continuer le culte des ancêtres [1]. La succession se fonde sur l'organisation sociale. Preuve en soit l'obligation pour la fille épiclère de se marier avec un jeune homme de la tribu paternelle, afin que le patrimoine ne passe pas à une autre tribu (*Nombres*, XXXI, 1 et suiv.) [2]. Il s'agit de maintenir la perpétuité du nom et de la famille. « Faut-il, déclarent les filles de Celofcad, que le nom de notre père disparaisse au milieu de sa famille, parce qu'il n'a pas laissé de fils ? Donnez-nous une propriété parmi les frères de notre père » (*Nombres*, XXVII, 4 ; cf. *Ezra*, II, 61). C'est la même préoccupation de sauvegarder le nom et le patrimoine qui, comme nous l'avons montré, inspire la coutume du lévirat et celle d'adopter son serviteur pour héritier en lui donnant sa fille (I *Chr.*, II, 34, 35).

Dans la haute antiquité, le père disposait de ses biens à

1. Voir Nowack, *Lehrbuch der hebr. Archaeologie* (Fribourg-en-Brisgau, 1894), I, p. 348 ; voir plus haut le Culte des morts.

2. Les lois athéniennes obligeaient également la fille héritière à épouser son plus proche parent. — Les conditions sociales s'étant modifiées, les docteurs permirent à la fille héritière de se marier avec un jeune homme de n'importe quelle tribu (cf. *Taanith*, 30[b] ; *Baba bathra*, 120[a]).

son gré [1]. Il procédait généralement à la répartition de ses biens quand il sentait sa fin prochaine (*Gen.*, XXIV, 36) [2]. Abraham, avant d'avoir des fils, désigne son serviteur Eliézer pour héritier, bien qu'il lui reste, à lui Abraham, des parents (*Gen.*, XV, 2, 3). Sara, pour empêcher Ismael de partager l'héritage avec Isaac, fait chasser Agar et son fils : « Sara dit à Abraham : « Renvoie cette esclave et son fils; car le fils de cette esclave n'héritera point avec mon fils, avec Isaac » (*Gen.*, XXI, 10; cf. XXIV, 36). Les fils qui naissent au patriarche de concubines, après la mort de Sara, reçoivent des présents, mais n'ont point de part à la succession : « Quant aux fils des concubines qu'avaient eues Abraham, il leur fit des présents; et tandis qu'il vivait encore, il les relégua, loin d'Isaac son fils, vers l'orient » (*Gen.*, XXV, 6). Jacob reconnaît à tous ses fils, même à ceux issus de concubines, une portion d'héritage (*Gen.*, XLIX), mais il enlève la primogéniture à Ruben pour l'attribuer à Joseph (cf. I *Chr.*, V, 1). David confère à Salomon les prérogatives de premier-né (I *Rois*, I, 13, 17, 30; I *Chr.*, XXVIII, 5).

Plus tard, le législateur restreint la puissance paternelle, il lui enlève son caractère de bon plaisir, il retire au père la faculté de disposer du droit d'aînesse (*Dt.*, XXI, 15-17) [3].

La succession appartenait aux enfants mâles, à l'exclusion des filles. Celles-ci n'héritaient qu'à défaut de fils (*Nombres*, XXVII, 8). Plus tard, le père fut admis à leur accorder une part concurremment avec leurs frères (*Job*, XLII, 15 [4]). Lorsqu'il n'y avait pas d'enfant, l'héritage

1. En Babylonie, le père pouvait priver le fils de ses droits filiaux; cf. Code d'Hammourabi, § 169.

2. *Gen.*, XXV, 5; XLIX, 1 et suiv.; *Dt.*, XXI, 16; I *Rois*, II, 1 et suiv.; I *Chr.*, XXVIII, 5 et suiv.

3. Voir plus haut l'Enfant.

4. Cf. Michaëlis, *Mosaïsches Recht*, II, § 78. D'après la tradition, une portion était prélevée sur l'héritage pour l'entretien des filles, avant toute part accordée aux fils (*Ketouboth*, 108).

s'attribuait par voie de filiation agnatique : l'héritage passait aux frères; à leur défaut, aux frères du père; en un mot, au plus proche *goél* (1) (*Nombres*, XXVII, 9-11), car *gheoullah* et *yerouschah* (héritage) sont choses corrélatives (*Jér.*, XXXII, 8). « Non seulement, dit Pastoret (2), les mâles succédaient à l'exclusion des filles, mais encore toute leur postérité; de même que les filles et toute leur postérité succédaient à l'exclusion des frères. La règle générale veut que tout être préféré dans une succession transmette à sa race ce privilège, à l'exclusion de ceux qui n'y arriveraient que par le défaut du premier ».

Parmi les fils, l'aîné (premier-né du père), reçoit une double part (*Dt.*, XXI, 17) (3). Les fils des concubines héritent avec les autres fils (*Gen.*, XLIX, 1 et suiv.) (4). Si les fils de Galaad chassent leur frère Jefté de l'héritage paternel, c'est qu'il est fils de prostituée (*Juges*, XI, 1, 2); cependant, ce faisant, ils violent la coutume (5).

A quelqu'un qui n'est pas héritier direct, on peut assurer une portion de ses biens, par le procédé de l'adoption. Le maître peut laisser tout ou partie de son avoir à un serviteur (*Gen.*, XV, 3; *Prov.*, XVII, 2; XXX, 23; cf. I *Chr.*. II, 34, 35).

Les ascendants héritent-ils dans le cas où les descen-

1. Dans l'Inde, l'héritage appartient au plus proche *sapinda*, à défaut de *sapinda* au *samanodaca*; ces deux termes désignent la parenté agnatique. A Athènes, lorsqu'un homme mourait sans enfant, l'héritier était le frère du défunt, pourvu qu'il fût consanguin; à défaut de lui, le fils du frère; cf. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 84 et 85.

2. *Moïse considéré comme législateur et comme moraliste*, p. 321; cf. Talmud *Baba bathra*, 115.

3. Sur l'héritage paternel seulement, mais non sur la succession maternelle, observe le Talmud (*Baba bathra*, 111b). En outre, des mots « de tout ce qui se trouve chez le père », il faut conclure que l'aîné ne reçoit une double portion que des biens laissés par le père au moment de la mort. Si donc le frère du père vient à mourir après lui sans laisser d'enfants, l'aîné ne reçoit pas de double part sur cet héritage.

4. La loi égyptienne voyait également dans tous les fils des fils légitimes (Révillout, *Cours de droit égyptien* (1884), p. 169).

5. Les rabbins reconnaissent à l'enfant né d'une union adultérine ou incestueuse tous les droits d'héritier (*Yebamoth*, 22).

dants sont décédés avant eux? L'Ecriture n'en parle point. Mais cela est évident, puisque l'héritage échoit au plus proche parent (*Nombres*, XXVII, 9-11). Le verset 10 dit : « à défaut des frères vous donnerez l'héritage à l'oncle paternel ». Il est impossible que le père n'ait pas la priorité sur l'oncle. « Il va sans dire, écrit Munk [1], que le père hérite des biens de ses enfants. « Mais, dit Philon, comme la loi de la nature veut que les enfants soient les héritiers des parents, et non pas les parents ceux des enfants, le législateur se tait sur ce qui serait désastreux et malsonnant (*De Vita Mosis*, I, 3, ed. de Genève, p. 533). » Cependant ce silence s'explique plus naturellement par la constitution agraire, selon laquelle les fils ne possédaient régulièrement aucune propriété personnelle du vivant du père ».

L'ordre de successibilité s'établit ainsi : le fils ou ses descendants (mâles ou femelles), la fille et les siens, le père, le frère ou sa postérité, la sœur ou les siens, l'aïeul paternel, l'oncle paternel ou sa postérité, la tante paternelle ou la sienne, le bisaïeul paternel, etc.

Les enfants succédaient à la mère. « Certes, déclarent Rachel et Léa, toute la fortune que Dieu a retirée à notre père, elle est à nous et à nos enfants » (*Gen.*, XXXI, 16). « Si une mère, dit Pastoret, après avoir eu un fils, son héritier naturel, lui survit et que celui-ci meure sans postérité, quand elle meurt à son tour, l'héritage ne va point aux parents paternels (et la vie du fils ne les leur a point acquis), mais aux parents du côté du père de la mère. Ils en jouissent pareillement, si elle meurt sans postérité ; mais si le fils survit, quelque court qu'en soit l'espace, quelque âge qu'il ait, il succède et transporte alors ses biens à ses héritiers » [2].

1. *Palestine* (Paris, 1856), p. 207, note 5. Cf. *Baba bathra*, 115.

2. *l. c.*, p. 322. Cf. Code d'Hammourabi : § 162 ; si quelqu'un ayant épousé une femme, celle-ci, après lui avoir donné des enfants, meurt, son père ne peut réclamer le trousseau ; ce trousseau est aux enfants. § 163. Si quelqu'un ayant épousé une femme, celle-ci meurt sans lui avoir

Le mari succède-t-il à la femme ? On inhume Eléazar sur la colline de Pin'has, son fils, qu'on lui avait donnée dans la montagne d'Efraïm (*Josué*, XXIV, 33) [1]. Cette propriété devait venir à Pin'has du chef de sa femme, puisque en sa qualité de prêtre, il était exclu des successions territoriales. 'Hesron épouse la fille de Makir, père de Galaad; de cette union naît Segoub, lequel engendre Jaïr, qui obtient 23 villes en Galaad (I *Chr.*, II, 21, 22) [2].

Le mari ne succède donc pas directement à la femme, il ne lui succède que par le canal du fils, au cas où celui-ci meurt sans postérité.

La femme ne succède pas au mari. A l'origine, elle fait partie de la succession (*Gen.*, XXXV, 22; XLIX, 4; II *Sam.*, III, 7, 8; XVI, 20; I *Rois*, II, 13; XII, 8); Boaz dit au goêl : « Au jour que tu acquerras le champ, tu acquerras aussi Ruth, pour maintenir le nom du défunt à son héritage » (*Ruth*, IV, 5) [3].

Dans *Ruth*, IV, 3, cependant, il est question de la vente du champ d'Elimélec que Noémi est en train d'effectuer ; or Elimélec était le mari de Noémi et le champ aurait dû retourner à son plus proche agnat ! — On peut répondre que la succession ici n'était que momentanée et condi-

donné d'enfant, à condition que le beau-père restitue toute la dot que le mari a portée chez le beau-père, le mari ne réclamera rien du trousseau ; le trousseau appartient à la maison paternelle de la femme (morte sans enfants).

1. Au moyen âge, Rabbénou Tam (Jacob b. Méir, illustre docteur de l'école française du nord, mort en 1171) établit que si la femme meurt dans la première année du mariage sans laisser d'enfant, le mari restitue au père de la femme ou à ses héritiers tous les biens de la femme ; si elle meurt la deuxième année sans laisser d'enfant, le mari restitue la moitié (תקנות ש"ו"ם Dispositions des communautés de Spire, Worms et Mayence).

2. Cf. *Nombres*, XXXII, 41 et *Dt.*, III, 14. En Babylonie l'enfant succédait également à la mère ; cf. Code d'Hammourabi, § 171.

3. Chez les anciens Arabes, la veuve devenait ordinairement la propriété de l'aîné des fils du défunt ; voir Marçais, *Des parents et alliés successibles en droit musulman* (Rennes, 1898), p. 18. Voir plus haut, La condition de la femme et la veuve.

tionnelle, le champ restait à la veuve qui n'avait pas d'enfant jusqu'à ce qu'elle pût accomplir le lévirat. Il est probable aussi que la veuve ne pouvait pas aliéner le champ d'une façon définitive, mais seulement de manière à jouir de l'usufruit. Et, de fait, nous voyons un goèl acquérir le champ en prenant Ruth pour épouse et maintenir ainsi le nom du défunt à l'héritage (*Ruth*, IV, 9, 10).

L'Ancien Testament n'offre pas d'exemple de testaments écrits, mais il connaît le testament verbal. La locution צוה לביתו sert à marquer l'expression des dernières volontés (II *Sam.*, XVII, 23; II *Rois*, XX, 1; *Isaïe*, XXXVIII, 1) (1). Parmi les apocryphes, le livre de *Tobie* parle d'un testament écrit (VIII, 24). Il est d'usage courant dans les périodes grecque et romaine (2).

Ainsi donc, le droit de succession se fonde sur l'organisation sociale. A l'origine le père dispose de ses biens à son gré, plus tard le législateur restreint cette liberté illimitée. Primitivement, seuls les mâles héritent à l'exclusion des filles; avec le progrès des mœurs, les filles sont elles aussi admises à une part de la succession. Tous les enfants héritent, aussi bien ceux qui sont nés de concubines que les autres. La successibilité a lieu par voie de filiation agnatique. En cas de prédécès des descendants, ce sont les ascendants qui héritent. L'enfant succède à la mère, le mari ne succède pas directement à la femme, la femme ne succède pas au mari. Pendant de longs siècles, l'expression des dernières volontés se fait de façon verbale, le testament écrit ne devient général que dans les périodes grecque et romaine.

1. Cf. *Gen*, XLIX, 1-28; L, 25; *Dt.*, XXXI, 29; *Josué*, XXIV, 1 et suiv.; I *Rois*, II, 1.

2. Voir Josèphe, *Antiq.*, XIII, XV, 1; XVII, III, 2; *Bell, jud.*, II, II, 3; *Gal.*, III. 15; *Hébr.*, IX, 17.

CONCLUSION

CONCLUSION

A quels résultats arrivons-nous ?

Pour ce qui est des origines de la famille israélite, nous avons essayé de démontrer que ce n'est ni dans le totémisme ni dans le culte des ancêtres qu'il fallait les chercher. A première vue, certaines analogies peuvent séduire. Avec notre penchant naturel à la généralisation et dans l'ivresse des théories neuves, on comprend que beaucoup aient cru pouvoir trouver dans l'une de ces hypothèses le principe de l'organisation familiale chez les Hébreux. Mais, comme dit Malebranche, « la limitation même de notre esprit et notre empressement à juger nous rendent plus sensibles aux ressemblances qu'aux différences ». Lorsqu'on examine ces théories de plus près, on constate qu'à côté des analogies il y a des différences importantes dont on avait négligé de faire état, que les données dont on s'appuie sont susceptibles d'explications autres, qu'il y a même de décisives contre-indications. D'ailleurs, on a tort de raisonner comme si tous les peuples étaient partis d'un seul et même type social. Pourquoi la variété et l'originalité que l'on constate partout dans la nature ne se seraient-elles pas manifestées dès l'abord ?

Nous avons essayé de démontrer que l'idée de vie, le culte de la puissance fécondante et génératrice a joué un rôle de premier ordre dans les croyances des Hébreux, et que nombre des institutions fondamentales de la famille

israélite se sont ressenties de cette conception. Par là s'explique le caractère du mariage qui a essentiellement pour objet la procréation et la multiplication ; par là s'explique le désir d'une postérité nombreuse, la malédiction attachée à la stérilité, le patriarcat, la polygamie, la condition inférieure de la femme, le lévirat, la primogéniture.

Après avoir déterminé les origines, nous avons décrit l'organisation familiale. L'unité sociale fondamentale, dans les hauts temps, c'est la famille *lato sensu*, le clan. La famille est à la fois un groupement économique et religieux. Elle a pour centre le patriarche, l'ancien, qui est propriétaire, juge et prêtre. Il a une puissance absolue sur tous les membres de la famille, femmes, enfants, esclaves. La parenté est principalement consanguine, mais non exclusivement : en régime polygame, par suite des rivalités entre femmes et entre les enfants des différents lits, les liens qui rattachent à la mère se font sentir plus étroits. Un même sang coule dans les veines de tous les membres du clan. Ils sont donc tous frères : une solidarité infrangible les unit. Chacun pour tous et tous pour chacun, telle est la règle. D'où la vendetta et la gheoullah. Cette solidarité qui fait qu'on n'existe que dans, par et pour la famille, le clan et la tribu, embrasse, avec les vivants, les morts et les générations à venir, la simultanéité et la succession tribales, prend valeur d'histoire en fondant la permanence du groupe. Cette permanence se marque par les généalogies, et l'individu participe à cette permanence pour autant que son nom figure dans les généalogies. Quand la tribu passe du régime nomade au régime sédentaire, il se constitue un substrat visible et tangible de la famille, c'est le patrimoine inaliénable.

Si la famille est une organisation reposant sur la parenté par le sang, elle n'est pourtant pas absolument fermée. Elle admet dans son sein des esclaves qui souvent sont adoptés, elle s'ouvre aux ghérim, elle reçoit des éléments étrangers par la fraternisation artificielle et par les mariages mixtes.

La physionomie de la famille antique dégagée, nous avons étudié la vie domestique sous le double aspect des rapports entre mari et femme et des relations entre enfants et parents. Examinant les formes de l'union primitive, nous avons conclu qu'il n'y avait pas de raisons sérieuses pour admettre un matriarcat originel ; au contraire, tout milite en faveur de l'existence de la patrarchie dès les temps les plus reculés. Le rôle actif de l'homme dans tous les rites et les formalités matrimoniales, la polygamie, la condition subalterne de la femme, les termes techniques relatifs à la parenté, en sont des preuves convaincantes. Nous avons établi la coëxistence de l'exogamie et de l'endogamie, avec, pourtant, une préférence marquée pour ce dernier mode. Après les relations conjugales, nous avons considéré les empêchements matrimoniaux, aussi bien temporaires qu'absolus, généraux et particuliers ; puis, le mariage obligatoire qu'est le lévirat, et, enfin, les différentes formes de dissolution du mariage, naturelle, volontaire, fortuite, imposée. Passant des rapports entre époux à ceux entre parents et enfants, nous avons mis en relief le rôle de tout premier plan que l'enfant tient dans la famille israélite, nous avons montré que le vœu le plus cher de l'Hébreu c'est d'avoir une riche descendance. La coutume ainsi que le législateur s'appliquent à fonder la famille sur des bases inébranlables. De là le caractère pendant longtemps absolu de la puissance maritale et paternelle, de là les prescriptions multipliées pour entretenir au cœur des enfants la piété filiale. Enfin, après les relations des membres vivants de la famille entre eux, nous avons voulu connaître les rapports des vivants avec les morts. Ces rapports se maintiennent par les rites funéraires, d'une part, et par les successions, d'autre part.

Ainsi se trouve clos le cycle de l'existence familiale.

Toutefois, ce que nous avons résumé jusqu'ici ne présente qu'un aspect de la question : la famille considérée

du point de vue statique. Reste à l'envisager sous l'aspect dynamique.

En effet, comme tout organisme vivant, la famille israélite a évolué. Cette évolution a été lente. On ne change pas un peuple du jour au lendemain, on ne raye pas d'un trait de plume des usages millénaires, on ne transforme pas subitement des barbares en gens policés et raffinés. Le législateur, l'homme d'Etat sont obligés d'accommoder leurs conceptions à la mentalité et aux coutumes existantes. De là bien des survivances d'un âge social disparu. Mais, une fois l'impulsion donnée, l'évolution se poursuit, et elle se poursuit dans le sens d'une moralisation progressive sous l'empire de l'idée prophétique, laquelle culmine dans le concept d'un Dieu unique, universel, éthiquement pur et parfait. Cette haute conception, défendue et prêchée par une élite énergique, devait naturellement introduire plus d'égalité, plus d'équité, plus de douceur dans les mœurs sociales et domestiques. C'est ce que nous constatons effectivement.

A l'origine, la vendetta s'exerce contre tous les membres du clan auquel le coupable est affilié, et tous les contribules de la victime pratiquent les représailles. Peu à peu, la vengeance n'est plus dirigée que contre le seul criminel et seul le vengeur de sang fait office de bourreau. Dans la haute antiquité, le patriarche a droit de vie et de mort sur tous les siens ; avec le progrès des mœurs, la puissance maritale et paternelle se trouve circonscrite dans des bornes plus étroites. La femme fait d'abord partie de la succession, elle n'est qu'un simple élément du concept de maison ; le mari peut prendre autant de femmes qu'il lui convient et les renvoyer suivant son bon plaisir. Mais à mesure que nous avançons, la condition de la femme s'élève. Comme mère, elle a son mot à dire dans les affaires qui intéressent la vie ou l'honneur de ses enfants ; comme épouse, elle cesse d'être l'instrument docile et passif des volontés du mari. Une faveur de plus en plus marquée s'attache à la monogamie, le lien con-

jugal prend la valeur d'un contrat sacré, le mariage n'a plus pour unique objet la procréation, mais aussi l'assistance mutuelle des conjoints ; la femme devient la compagne, égale en droits et en dignité. La fille, d'abord exclue de l'héritage, est habile à succéder ; la femme, d'abord acquise au moyen du mohar, obtient un douaire qui garantit sa position. Le législateur multiplie les lois protectrices de la pudeur, de la réputation, de l'honneur, des droits de la femme. Pour ce qui est de la puissance paternelle, elle éprouve également de grandes restrictions : le père ne dispose plus de la vie de ses enfants ; dans les cas graves, il est contraint de s'adresser à la justice. En matière d'héritage, le père qui jadis distribuait ses biens au gré de ses préférences, exhérédait tel fils, avantageait tel autre, ne peut plus dépouiller l'enfant des droits que la loi lui reconnaît. Même sur l'esclave il perd son pouvoir despotique et il est justiciable des tribunaux pour les excès qu'il commet envers lui. D'une façon générale, la loi intervient et exige des formalités : le mari est obligé de remettre à la femme une lettre de divorce, on soumet les causes familiales au pouvoir judiciaire, etc.

D'un autre côté, au dérèglement primitif succède la notion de l'inceste. Cette notion va se raffinant de plus en plus et crée au sein de la famille une atmosphère de respect et de pureté rigoureuse. Sous l'empire de la même idée, on châtie sévèrement tout acte d'impudicité, on réagit énergiquement contre les unions mixtes, on frappe de déchéance le mamzèr, le ʿhallal, le nethin. D'une manière générale, les coutumes se modifient dans le sens d'un allègement : la gheoullah, qui obligeait le plus proche agnat à épouser la femme du défunt qui ne laisse pas d'enfant, se transforme en lévirat ou obligation pour le seul beau-frère ; à l'origine, c'est seulement dans le cas où le défunt a laissé un fils que sa veuve est dispensée du lévirat ; plus tard, elle en est affranchie même s'il n'a laissé qu'une fille ; enfin, le législateur procure au lévir le moyen d'échapper au lévirat par la ʿhaliçah, et la ʿhaliçah

devient règle générale. On se rend de mieux en mieux compte du caractère barbare de certains usages, on les laisse tomber, telle, par exemple, l'épreuve des eaux de jalousie.

Ainsi la famille israélite se pénètre de plus en plus des idées de droit, d'égalité, de bienveillance ; elle devient une école de respect, de pureté, de dévouement réciproque, réunissant les générations dans une sorte de cercle d'honneur, où, suivant la parole de *Proverbes*, XVII, 6, « les neveux forment la couronne des anciens et les pères la parure des enfants ».

MP. BARBIER-MARILIER, DIJON.

BIBLIOGRAPHIE

AGUILAR Grace. — Les femmes d'Israël, trad. A. Marsden (Paris, 1900).

AMRAM David Werner. — The Jewish Law of Divorce (Philadelphie, 1896).

ANDRÉ Léonce. — Le culte des morts chez les Hébreux (Nîmes, 1895).

ANDRÉ Tony. — L'esclavage chez les anciens Hébreux (Paris, 1892).

BACHOFEN. — Das Mutterrecht (Stuttgart, 1867).

— Antiquarische Briefe.

BADER Cl. — La femme biblique (Paris, 1873).

BAEHR K. C. W. F. — Symbolik des mosaïschen Cultus (Heidelberg, 1837-39).

BALL. — The Book of Genesis (Leipzig, 1896).

BARTON. — Semitic Origins.

BASNAGE. — Histoire des Juifs.

BASSET. — Notes de lexicographie berbère (Paris, 1883-88).

BAUDISSIN. — Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums (Leipzig, 1889).

— Einleitung in die Bücher des A. T. (Leipzig, 1901).

BAUER G. L. — Kurzes Lehrbuch der hebr. Altertümer (Leipzig, 1797).

BEER B. — Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage (Leipzig, 1859).

BENARY. — De Hebraeorum leviratu (Berlin, 1835).

BENZINGER. — Hebraeische Archaeologie (Fribourg-en-Brisgau, 1894).

— dans Zeitschrift des deutschen Palaest. Vereins, 1894.

BERGEL J. — Mythologie der alten Hebraeer (Leipzig, 1882).

— Die Eheverhaeltnisse der alten Juden (Leipzig, 1881).

BERGER Ph. — « L'ange d'Astarté », dans la Faculté de théol. protestante à M. Ed. Reuss.

Berger Ph. — Essai sur la signification historique des noms des patriarches hébreux, dans Mémoires de la Soiété de linguistique, t. VI, 2e fasc.

Bertholet. — Die Stellungen der Israeliten und der Juden zu den Fremden (Fribourg-en-B., 1896).

— Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode (Fribourg-en-B., 1899).

Blau. — Das altjüdische Zauberwesen (Budapest, 1898).

Boscawen W. St. C. — The Bible and the Monuments (Londres, 1896).

Brown Robert. — The Unicorn.

Buchanan Gray. — Studies in hebrew Proper Names (Londres, 1896).

Büchler. — « L'enterrement des criminels d'après le Talmud », R. E. J. janvier-mars 1903.

Buchholz. — Die Familie in rechtlicher u. moral. Beziehung nach mosaïsch-talmudisch. Lehre (Breslau, 1867).

Budde. — Die biblische Urgeschichte (Giessen, 1883).

— Die Religion des Volkes Israel (Giessen, 1900).

— Das A. T. und die Ausgrabungen (Giessen, 1903).

Buhl Fr. — Geschichte der Edomiter (Leipzig, 1893).

— Geographie des alten Palaestina, 1896.

— Die socialen Verhaeltnisse der Israeliten (Berlin, 1899).

Burckhardt. — Bemerkungen über die Beduinen und Wahabiten (Weimar, 1831).

Burdick. — Foundation Rites.

Buxtorf. — De sponsalibus et divortiis (Bâle, 1652).

— Synagoga judaïca (Bâle, 1643).

Calmet. — Dissertation sur les mariages des Hébreux (t. 8 de la Bible d'Avignon).

Castelli D. — Storia degli Israeliti (Milan, 1887-88).

Cellérier J.-E. — Esprit de la législation mosaïque, 1837.

Chantepie de la Saussaye. — Lehrbuch der Religionsgeschichte (Fribourg-en-B., 1897).

Charastani. — Les religions et les sectes, trad. allem. (Halle, 1850).

Cheyne. — The Prophecies of Isaïah (Londres, 1899).

Cheyne et Black. — Encyclopaedia biblica.

Chwolson. — Die Ssabier und der Ssabismus (Saint-Pétersbourg, 1856).

Clermont-Ganneau. — Recueil d'archéologie orientale, 1896.

— Etudes d'archéologie orientale, 1895-96.

Conrady Alex. — Geschichte der Clanverfassung in den schottischen Hochlaendern (Leipzig, 1898).

Cook Stanley A. — « Israel and Totemism », dans J. Q. R., avril 1902.

Cornill. — Der israelitische Prophetismus (Strasbourg, 1900).

Crawley. — « Sexual Taboo », dans The Journal of the anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1894.

Cumont Franz. — Les mystères de Mithra (Paris, 1902).

Cunaeus. — De republica Hebraeorum (Amsterdam, 1666).

Daremberg et Saglio. — Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.

Darmsteter James. — Les Prophètes d'Israel (Paris, 1891).

Dargun. — Studien zum aeltesten Familienrecht (Leipzig, 1892).

Delattre. — Les lettres de Tell el-Amarna et la Bible (1892-93).

Delitzsch F. — Commenter zum Hohenlied, 1875.

Deniker. — Races et peuples de la terre (Paris, 1900).

Derenbourg Hartwig, « Les noms de personnes dans l'A. T. et dans les inscriptions himyarites », dans R. E. J., juill.-sept. 1880.

Derenbourg Joseph. — « Sur le nom d'Amminadab », dans R. E. J., janv.-mars 1881.

Didot. — Notes d'un voyage au Levant en 1816.

Dieulafoy M. — Le roi David (Paris, 1897).

Dillmann. — Die Genesis (Leipzig, 1892).

— Theologie des A. T., 1895.

— Exodus u. Leviticus, 1880.

Dornstetter. — Abraham (Fribourg-en-B., 1902).

Dozy. — Die Israeliten zu Mekka (Leipzig, 1864).

Driver. — An Introduction to the Literature of the Old Testament (Edimbourg, 1898).

Du Bois Albert. — Histoire du droit criminel chez les peuples modernes (Paris, 1854).

Duhm. — Das Buch Jeremia erklärt (Tubingue, 1901).

Dulaure. — Des divinités génératrices (Paris, 1885).

Duncker. — Geschichte des Altertums, 1874.

Dupuis. — Abrégé de l'origine de tous les cultes (Paris, 1832).

Durckheim. — L'Année sociologique, 1896 et suiv.

Duruy. — Histoire des Grecs.

Duschak. — Das mosaïsch-talmudische Eherecht (Vienne, 1864).

Duval Rubens. — Dans Revue sémitique, 1894.

Ermann A. — Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum (Tubingue, 1885).

Escher Arnold. — Der Einfluss des Geschlechtsunterschiedes der Descendenten im schweizerischen Erbrecht (Zurich, 1900).

Ewald. — Die Altertümer des Volkes Israel (Goettingue, 1866).

Eyre E. J. — Journals of Expeditions of Discovery into Central-Australia (Londres, 1845).

Farbstein. — Das Recht der unfreien und freien Arbeiter nach jüd. talmudischem Recht (Francfort, 1896).

Fassel. — Das mosaïsch-rabbinische Civilrecht (Vienne, 1852).

Faure. — Le mariage en Judée et en Egypte (Valence, 1897).

Fenton. — Early Hebrew Life (Londres, 1880).

Flach. — « Le lévirat », dans Annales des sciences politiques, mai 1900.

Foerster G. — Das mosaïsche Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwickelung (Leipzig, 1901).

Frankel Zacharias. — Grundlinien des mos.-talmudischen Eherechts (Breslau, 1860).

Frazer. — Le Totémisme, trad. A. Dirr et Van Gennep (Paris, 1898).

— « The Origin of Totemism », dans The Fortnightly Review, 1899.

— Golden Bough (Londres, 1901).

— « On certain burial Customs », dans Journal of the anthropological Institute, XV.

Frey J. — Tod, Seelenglaube u. Seelencult im alten Israel (Leipzig, 1898).

Friedlaender. — Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen (Goettingue, 1901).

Fustel de Coulanges. — La cité antique.

Gall. — Altisraelitische Kultstaetten, 1898.

Geier M. — De Ebraeorum luctu lugentiumque ritibus (Leipzig, 1683).

Geiger Abr. — Urschrift u. Uebersetzungen, 1857.

George Henry. — Moses (Berlin, 1901).

Gesenius. — Hebraeisches u. aramaeisches Handwœrterbuch (Leipzig, 1899).

Giddings. — Principles of Sociology.

Giesebrecht. — Die Geschichtlichkeit des Sinaïbundes (Koenigsberg, 1900).

— Die alttestamentliche Schaetzung des Gottesnamens (Koenigsberg, 1901).

Girard de Rialle. — La mythologie comparée (Paris, 1878).

Giraud-Teulon. — Les origines de la famille (Genève, 1884).

Glaser Ed. — dans Beilage zur Münchener Allgem. Zeitung, 6 déc. 1897.

Goldziher I. — Der Mythos bei den Hebraeern (Leipzig, 1876).

— « Le culte des ancêtres », dans Rev. de l'hist. des religions, X.

— « Le sacrifice de la chevelure », dans Rev. de l'hist. des religions, XIV.

GRANT Allen. — The Evolution of the Idea of God (Londres, 1897).

GRIMM. — Deutsche Rechtsaltertümer (Goettingue, 1854 et 1881).

GROOT (J.-M. de). — The religious System of China.

GROSSE E. — Die Formen der Familie u. die Formen der Wirtschaft (Fribourg-en-B., 1896).

GRUNDT F.-I. — Die Trauergebraüche der Hebraeer (Leipzig, 1868).

GRÜNEISEN. — Der Ahnencultus u. die Urreligion Israels (Halle, 1900).

GRÜNFELD A. — Die Stellung der Sklaven bei den Juden (Iéna, 1886).

GRÜNWALD. — Die Eigennamen des A. T. (Breslau, 1895).

GÜDEMANN. — « Die superstitiöse Bedeutung des Eigennamens », dans Festschrift-Steinschneider (Leipzig, 1896).

GUNKEL H. — Genesis (Goettingue, 1901).

GUTHE. — Geschichte des Volkes Israel (Fribourg-en-B., 1899).

HALÉVY Joseph. — dans R. E. J., 1881 et 1885.

— — — Revue sémitique, 1893 et 1899.

— — — Recherches bibliques (Paris, 1895).

HAMBURGER. — Realencyclopaedie für Bibel u. Talmud, 1874-1902.

HANEBERG. — Die religioesen Altertümer der Bibel (Munich, 1869).

HARTMANN. — Die Hebraeerin am Putztische u. als Braut (Amsterdam 1809).

HARPER. — The Bibel and modern Discoveries (Londres, 1891).

HASTINGS. — A Dictionary of the Bible.

HAUPT P. — The Sacred Books of the Old Testament.

HERZOG-PLITT-HAUCK. — Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig, 1877-88).

HILDEBRAND. — Recht und Sitte auf den verschiedenen Kulturstufen (Iéna, 1896).

HOFFMANN D. — Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese (Berlin, 1904).

HOLZINGER. — Einleitung in den Hexateuch (Fribourg-en-Brisgau, 1893).

HOMMEL F. — Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung (Munich, 1901).

HORTON. — Women of the Old Testament (Londres, 1899).

HOTTINGER. — Historia orientalis (Tiguri, 1660).

HUBERT et MAUSS. — « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », dans Année sociologique, 1899.

JACOB G. — Das Leben der vorislamischen Beduinen (Berlin, 1895).

— Altarabische Parallelen, 1897.

J. JACOBS. — dans The archaeological Review, 1888 et 89.

J, Jacobs. — Studies in Biblical Archaeology (Londres, 1894).

Jahn. — Biblische Archaeologie, 1796-1805.

Jastrow. — « The tearing of garments... », dans Journal of the American Oriental Society, 1901, I.

— « The Element Boshet », dans Journal of the Society of Bible Lit., XI.

— Die Religion Babyloniens und Assyriens (Giessen, 1902).

Jeremias A. — Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode (Leipzig, 1887).

Jevons. — An Introduction to the History of Religion (Londres, 1896).

Jewish Encyclopedia.

Jhering. — Vogeschichte der Europaeer.

Karppe. — Etude sur les origines et la nature du Zohar (Paris, 1901).

Kasteren van. — « Jahvé et El Schaddaï », dans La Science catholique, 1893-94.

Kautzsch. — Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums, 1897.

Keil. — Handbuch der Archaeologie (Francfort, 1858-59).

Kerber. — Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebraeischen Eigennamen des A. T. (Fribourg-en-B., 1897).

Kittel. — Geschichte der Hebraeer, 1892.

Kleuker. — Zend Avesta.

Klostermann. — Der Pentateuch (Leipzig, 1893).

Klugmann. — Vergleichende Studien zur Stellung der Frau im Altertum (Vienne, 1898).

Knobel. — Exodus u. Leviticus (Leipzig, 1857).

Kovalewsky. — Modern Customs and ancient Laws of Russia (Londres, 1891).

Kraetzschmar. — Die Bundesvorstellung im A. T., 1896.

Kuenen. — De Godsdienst van Israel.

Kurtz J. H. — Der alttestam. Opfercultus (Mitau, 1862).

Lagarde P. de. — Onomastica sacra (Goettingue, 1870).

— Mittheilungen, 1884 et 87.

Lagrange. — Etudes sur les religions sémitiques (Paris, 1903).

— Revue biblique, 1898.

Lallemand L. — « Le sentiment charitable chez les peuples de l'antique Orient », dans Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, févr. 1901.

Lambert Mayer, dans Revue de l'histoire des religions, xxxvi.

Lang A. — Mythes, Cultes et Religions, trad. Marillier (Paris, 1896).

LEBAS Ph. et W. H. WADDINGTON. — Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure (Paris, 1847-70).

LEDRAIN. — Une page de mythologie sémitique sur un petit bijou du Louvre (Paris, 1882).

LENGERKE C. v. — Kenaan (Kœnigsberg, 1844).

LENORMANT F. — Les origines de l'histoire d'après la Bible (Paris, 1882).

LÉON DE MODÈNE. — Historia de gli riti hebraici.

LÉVI Israël. — L'Ecclésiastique (Paris, 1901).

LÉVY Isidore. — « Cultes et rites syriens dans le Talmud », dans R. E. J., oct.-déc. 1901.

LÉVY M. A. — Siegel u. Gemmen (Breslau, 1869).

LEYDEKKER Melch. — De republica Hebraeorum (Amsterdam, 1704).

LIDZBARSKI. — Handbuch der nordsemitischen Epigraphik (Weimar, 1898).

LIPPERT J. — Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebraeischen Religion (Berlin, 1881).

LOISY. — Les mythes babyloniens (Paris, 1901).

LŒW Léopold. — Gesammelte Schriften, t. III (Szegedin, 1893).

LOMBROSO. — L'homme criminel (Paris, 1887).

LUND. — Die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten (Hambourg, 1695).

MAC LENNAN. — Primitive Marriage (1865).

— dans The Fortnigtly Review, 1869 et 70.

MAHOUDEAU, dans Revue mensuelle de l'école d'anthropologie (Paris, 1898).

MAÏMONIDE. — Guide des égarés (édit. Munk) (Paris, 1856-66).

MANDL M. — Das Sklavenrecht des A. T. (Hambourg, 1886).

MANSFIELD. — Life in Abyssinia.

MARÇAIS. — Des parents alliés successibles en droit musulman (Rennes, 1898).

MARGOLIOUTH G. — Hebrew-Babylonians Affinities (Londres, 1899).

MARILLIER, dans Revue de l'histoire des religions, 1897-98.

MARQUARDT. — Roemische Staatsverwaltung.

MARQUARDT C. — Die Taetowirung beider Geschlechter in Samoa (1899).

MARTIN F. — Textes religieux assyriens et babyloniens (Paris, 1900).

MASPÉRO. — Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique (Paris, 1895, 97, 99).

— Mémoires de la mission archéologique française au Caire (Paris, 1887).

MATTHES, dans Tyler's Theolog. Tidschrift (Haarlem, 1903).

MAYBAUM. — Die Entwickelung des israelitischen Prophetentums (Berlin, 1883).

Mayer S. — Die Rechte der Israeliten, Athener und Roemer (Leipzig, 1861).

Mayeux. — Les Bédouins ou Arabes du désert (Paris, 1816).

Meissner. — Beitraege zum altbabylonischen Privatrecht (Leipzig, 1893).

Menochius. — De republica Hebraeorum.

Mercier Ch. — « Les précurseurs des premiers prophètes-écrivains », dans Revue chrétienne, nov. 1901.

Meyer Ed. — Geschichte des Altertums (Stuttgart 1884).

— Entstehmng des Judentums (Halle, 1896).

Michaelis J. D. — Mosaïsches Recht (Buhl, 1777).

Mielziner. — Die Verhaeltnisse der Sklaven bei den alten Hebraeern (Copenhague, 1859).

— The Jewish Law of Marriage and Divorce (Cincinnati, 1901).

Mollet. — Etudes de législations étrangères.

Montefiore C. G. — Lectures ou the Origin and Growth of Religion, 1892.

Movers. — Die Phoenizier (Bonn, 1841).

Mucke. — Horde und Familie, 1895.

Munk. — Palestine (Paris, 1856).

Muller D. H. — Südarabische Altertümer (Vienne, 1899).

Muller Max. — Anthropologische Religion (Leipzig, 1894).

Nestle E. — Die israelitischen Eigennamen (Haarlem, 1876).

Neubauer, dans Academy, 1886.

Nicolas Michel. — Etudes critiques sur la Bible (Paris, 1862).

Nicolay. — Histoire des croyances et des coutumes (Paris, 1902).

Noeldeke, dans Oesterr. Monatss. für den Orient, 1884.

— dans ZDMG, 1886.

— dans Wiener Zeitschr. f. die Kunde des Morgenlandes, 1892.

— Orientalische Skizzen (Berlin, 1892).

Nowack. — Lehrbuch der hebraeischen Archaeologie (Fribourg-en-B., 1894).

— Die Entstehung der israelitischen Religion (Strasbourg, 1895).

Oehler. — Theologie des A. T., 1891.

Olitzki. — Fl. Josephus und die Halacha (Francfort, 1885).

Oort. — « De Doodenvereering bij de Israeliten », dans Theol. Tijdschr., xv.

Oppert J. — Expédition en Mésopotamie.

Pastoret. — Moyse considéré comme législateur et comme moraliste (Paris, 1788).

PATURET. — La condition de la femme dans l'ancienne Egypte, 1886.

PAULITSCHKE. — Ethnographie Nordostafricas.

PEISER. — Skizze der babylonischen Gesellschaft (Berlin, 1896).

— dans Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft, 1898.

PERROT et CHIPIEZ. — Histoire de l'art dans l'antiquité.

PESCHEL. — Voelkerkunde.

PIEPENBRING. — « La religion primitive des Hébreux » et « Moïse et Yahvisme », dans Rev. de l'hist. des religions, 1898).

— Histoire du peuple d'Israel (Paris, 1898).

PIETSCHMANN. — Geschichte der Phoenicier (Berlin, 1889).

PLATZ. — Geschichte des Verbrechens der Aussetzung (Stuttgart, 1877).

PLEYTE. — La religion des Pré-Israélites (Utrecht, 1862).

PLOSS H. — Das Kind in Brauch und Sitte der Voelker, 1882.

— Das Weib in der Natur u. Voelkerkunde (Leipzig, 1885).

POST A. H. Studien zur Entwickelungsgeschicte des Familienrechts (Leipzig, 1890).

— Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz (Leipzig, 1894).

POWEL J. W. — Sociology or the Science of Institutions.

PROCKSCH. — Uber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern (Leipzig, 1899).

QUATREMÈRE. — « Mémoire sur les Nabatéens », dans Journal asiatique, mars 1835.

RABBINOWICZ I. M. — Législation civile du Thalmud (Paris, 1880).

REDSLOB M. — Die Leviratsehe bei den Hebraeern (Leipzig, 1836).

REINACH S., dans Revue scientifique 1900, p. 449-457.

— Traité d'épigraphie grecque.

REINACH Th., article « Judaei », dans Dict. des antiq. grecques et romaines de Daremberg et Saglio.

RELAND. — Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum, 1708.

RENAN. — Mission de Phénicie.

— « Des noms théophores apocopés », dans R. E. J., 1882.

— Histoire du peuple d'Israel (Paris, 1889-94).

REUSS. — Die Geschichte der heiligen Schriften (Braunschweig, 1890).

RÉVILLOUT E. — Cours de droit égyptien (Paris, 1884).

RIEHM. — Handwoerterbuch des bibl. Altertums, 1875.

ROHDE Erwin. — Psyche, Seelencult u. Unsterblichkeit bei den Griechen (Fribourg-en-B., 1898).

ROBERTSON J. — Die alte Religion Israels; trad. d'Orelli (Stuttgart, 1896).

ROSCHER. — Lexicon myth.

ROSENMÜLLER. — Biblische Altertumskunde (Leipzig, 1823-31).

ROTHSTEIN. — Der Gottesglaube im alten Israel (Halle, 1900).

SAALSCHÜTZ. — Das mosaïsche Recht (Berlin, 1846-48).

— Archaeologie der Hebraeer (Koenigsberg, 1855-56).

SACHAU, dans Mitteilungen aus den oriental. Sammlungen der Berliner Museen, XI.

SACK. — Die Religion Altisraels (Leipzig, 1885).

SALVADOR J. — Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu (Paris, 1828).

SAYCE A. H. — The ancient Empires of the East (Londres, 1883).

— Social Life among the Assyrians and Babylonians (Londres, 1893).

— The early History of the Hebrews (Londres, 1897).

SCHACK. — Poesie u. Kunst der Araber in Spanien u. Sicilien.

SCHECHTER. — Studies in Judaism (Londres, 1896).

SCHENKEL. — Bibellexicon (Leipzig, 1869-75).

SCHEIL. — Recueil.

— Le Code d'Hammourabi (Textes élamites-sémitiques, Paris, 1900).

SCHRADER. — Die Keilinschriften und das A. T. (Giessen, 1883 et 1902).

SCHÜRER. — Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (1898-1901).

SCHULTZE M. — Handbuch der ebraeischen Mythologie (Leipzig, 1882).

SCHWALLY Fr. — Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel (Giessen, 1892).

— Semitische Kriegsaltertümer (Leipzig, 1901).

SEESEMANN. — Die Aeltesten im A. T. (Leipzig, 1885).

SELDEN J. — De successionibus ad leges Hebraeorum in bona defunctorum, 1631.

— Uxor hebraïca, 1646.

SIMON J. — L'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens Juifs (Nîmes, 1879).

SMEND. — Alttestamentliche Religionsgeschichte, 1899).

SMITH W. Rob. — « Animal Worship », dans The Journal of Philology, 1880 et 1889.

— The Prophets of Israel, 1882.

— Kinship and Marriage in early Arabia (Cambridge, 1885).

— Die Religion der Semiten, trad. Stübe (Fribourg-en-B., 1899).

SMITH W. — A Dictionary of the Bible (Londres, 1860).

SOURY J. — Jésus et la religion d'Israel (Paris, 1898).

SPENCER H. — The Principles of Sociology (Londres, 1876).

SPENCER John. — De legibus Hebraeorum (Cantabr., 1675).

SPENCER et GILLEN. — The native Tribes of Central Australia (Londres, 1899).

SPIEGEL. — Die heiligen Schriften der Parsen.

STADE. — Geschichte des Volkes Israel (Berlin, 1887-88).

STARCKE. — La famille primitive (Paris, 1891).

— La famille dans les différentes sociétés (Paris, 1899).

STEINMETZ, dans L'Année sociologique 1898-99.

— Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe.

STEINTHAL — « Die Prometheus-Sage », dans Zeitschr. f. Voelkerpsychologie 1859.

STEUERNAGEL. — Die Einwauderung der israelitischen Stämme (Berlin, 1901).

STRASSBURGER. — Gesch. der Erziehung u. des Unterrichts bei den Israeliten (Stuttgart, 1885).

STUBBE. — Die Ehe im A. T. (Iéna, 1886).

STUCKEN. — Astralmythen der Hebraeer (Leipzig, 1896).

SUMNER Maine. — Etudes sur l'hist. des institutions primitives, 1880.

— Etudes sur l'ancien droit et la coutume primitive, 1884.

TARDE. — La Logique sociale (Paris, 1898).

TRUMBULL H. Clay. — The Treshold-Covenant (New-York, 1896).

TRUSEN. — Sitten, Gebraüche u. Krankheiten der alten Hebraeer, 1853.

TYLOR. — Primitive Culture (Londres, 1871).

USENER. — Goelternamen (Bonn, 1896).

VERNES M. — Précis d'histoire juive (Paris, 1889).

— Les résultats de l'exégèse biblique (Paris, 1890).

VIGOUROUX F. — Dictionnaire de la Bible.

VISSER de. — Hebreeuwsche Archaeologie (Utrecht, 1891).

VOGUÉ de. — Mélanges d'archéologie.

— Syrie centrale.

WAITZ-GERLAND. — Anthropologie der Naturvoelker (Leipzig, 1852-72).

WEILL Em. — La femme juive (Paris, 1874).

WELLHAUSEN. — De familiis et gentibus Judaeis, 1870.

— « Die Ehe bei den Arabern » dans Goett. Gelehr. Nachrichten, 1893.

WELLHAUSEN. — Prolegomena zur Geschichte Israels, 1895.
— Reste arabischen Heidentums (Berlin, 1897).
— Israelitische u. jüdische Geschichte (Berlin, 1901).
WESTERMARCK. — Origine du mariage, trad. Varigny, 1895.
WESTPHAL. — Les sources du Pentateuque (Paris, 1888 et 92).
WESTROPP. — Phallic Worship (Londres, 1885).
WETZER u. WELTE. — Kirchenlexicon.
WETZSTEIN. — Dans ZDMG 1868.
WIEDEMANN. — Die Religion der alten Aegypter (Munster, 1890).
WILDEBOER. — Iahvedienst u. Volksreligion (Fribourg-en-B., 1899).
WILKEN. — Das Matriarchat (Leipzig, 1884).
— Haaropfer.
WINCKLER H. — Alttestamentliche Untersuchungen (Leipzig, 1892).
— dans Zeitschr. f. Ethnologie, 1898.
— Geschichte Israels (Leipzig, 1900).
WINTER J. — Die Stellung der Sklaven bei den Juden (Halle, 1886).
WOGUE. — Le Pentateuque (Paris, 1860-69).
ZADOC-KAHN. — L'esclavage selon la Bible et le Talmud (Paris, 1867).
ZAPLETAL. — Der Totemismus u. die Religion Israels (Fribourg, 1901).
ZEYDNER. — « Kaïnszeichen », dans Zeitscher. f. alttest. Wissenschaft, 1198.
ZSCHOKKE. — Die biblischen Frauen des A. T. (Fribourg-en-B., 1882).
ZUNZ. — Literaturgeschichte der synagogalen Poesie (Berlin, 1865).

INDEX DES MATIÈRES

Ab, 79, 80, 235.
Abêl, 256.
Abérath (pithgam), 212.
Abi, 115.
Absent (mari), 189, 205, 210.
Accouchée, 177, 178, 179.
Accouchement, 242.
Adôn, 135, 156.
Adoption, 128, 141, 196, 239, 240, 265.
Adulte, 241, 244.
Adultère. 101, 157, 189, 206, 211, 219-221, 225.
Affinité, 188.
Agnat, 33, 104, 106, 195, 197, 199, 265.
Agounah, 209.
A'h, 34, 80, 137.
A'hi, 115.
A'hoth, 80, 137.
A'houzah, 117.
Aîné, 40, 193, 200, 202, 238, 246, 247, 265.
Aînesse, 236, 247, 264.
Alimentaires (prohibitions), 25.
Alliance, 45, 78.
Allouf, 79.
Almah, 241.
Almanah, 134, 206.
Almanouth, 206, 209.
Almôn, 206.
Amah, 83, 152, 153.
Amm, 34, 68, 73, 77, 80, 99, 134.
Ammi, 115.
Amour, 142, 147.
Ancêtres (culte des), 15, 33, 34, 263.
Ancien, 80, 81, 255, 276.
Animaux (sacrés), 16-26.
Anneau, 157.
Anniversaire (de naissance), 93.
Arass, 155.
Arayôth, 180.
Arbre (sacré), 35.
Arirîm, 187, 241.
Ascendant, 188, 265.
Aschéra, 46, 48, 49.
Asser, 31.
Assoufi, 190.
Astarté, 46, 48, 49.
Astres, 47, 49.
Autorité (paternelle), 237-239, 255.
Baal (dieu), 48, 49, 51.
Baal (mari), 131, 135, 156.
Baal (prendre possession de la femme), 156.
Bagad, 219.
Bagrouth, 148.
Ba'hour, 241.
Baïth, 67, 79.
Bâkah, 258.
Bakêr, 247.
Banni, 109.
Bannière, 31, 73.
Bannissement, 102.
Bassar, 75.
Bath, 80, 137, 241.
Beau-frère, 197, 198, 201, 202.
Beau-père, 80, 131.
Bekôr, 245.
Belle-fille, 186.
Belle-mère, 80, 131, 186, 255.
Belle-sœur, 187, 198.
Bên, 4, 80, 137, 201, 241.
Bénédiction, 31, 94, 95, 175, 236, 237.
Beoulath baal, 156, 161.

Berith, 77, 78.
Bétèn, 128.
Bèth ab, 131.
Bethoulah, 161.
Bethoulim, 161.
Bétyle, 47.
Biah, 157.
Bigdé ébel, 259.
Bint-'amm, 132.
Blood-covenant, 77.
Boguéreth, 192, 244.
Bôscheth, 43, 47.
Bru, 80, 155, 186.
Cadeau, 93, 167, 168.
Cadet, 248, 249.
Çaîr, 248.
Çalmé zakar, 46.
Capture, 150.
Çarah, 131, 152.
Cebaoth, 51.
Céèçaîm, 241.
Célibat, 34, 56, 148, 174, 175.
Cheptel, 169.
Cheveux, 35, 55, 257.
Cippe, 262.
Circoncision, 45, 46, 73, 76, 88, 174, 243.
Clan, 16, 33, 67, 68-76, 83, 89, 90-94, 99, 102, 108, 121, 181, 182.
Client, 86, 126.
Clientèle, 115.
Cohabitation, 179, 181, 206, 210, 224.
Collatéral, 188.
Commensalité, 77.
Communion, 75, 76.
Complice, 214, 220, 227, 231.
Çon barzel, 169.
Concubine, 128, 142, 152, 185, 206, 215, 264.
Condition (du père ou de la mère), 129, 241.
Condition (du mari), 136.
Conjugal (acte), 175, 177.
— (devoir), 174, 175.
— (droit), 84, 142, 175.
Consanguin, 126, 180, 181, 183, 186, 188, 204.
Consécration, 178, 179.
Consentement, 161, 163.
Contrat, 157.
Convoler, 214.
Couches, 178, 179.
Cousin, 80, 132.
Curateur, 106, 107, 197.
Curie, 33.
Dan, 31, 63, 69.
Déchaussement, 144, 202, 203.
Demi-frère, 186.
Demi-sœur, 186.
Deuil, 42, 150, 193, 256-259.
Devoirs (du mari), 168.
Dissolution (du mariage), 169, 205, 206, 211, 230.
Divorce, 149, 155, 189, 207, 211, 214, 218, 220, 231.
Divorcée, 193, 239.
Dôd, 34, 80, 131.
Dôdah, 80, 131.
Dôr, 67.
Dot, 132, 144, 148, 168.
Dotaux (biens), 169
Douaire, 149, 167, 209, 213, 228, 231.
Douze, 70.
Droit, 105.
— (civil), 85, 88.
— (conjugal), 84.
— (criminel), 85.
— (matrimonial), 155, 168.
— (pénal), 100.
Eau, 226, 227, 229.
Ebed, 83.
Ebel, 256, 259.
Ebèn, 262.
Ecriture, 6.
Education, 244.
Elef, 67, 73, 79.
Elem, 241.
Elohim, 51.
Elohiste, 7.
Em, 80, 128.
Emancipation, 148, 239.
Empêchement (matrimonial), 180, 183, 192.
Endogamie, 17, 132, 169-173.
Enfant, 84, 93, 130, 151, 176, 187, 217, 237, 241-255.
Epiclère, 193, 263.
Epithalame, 160.
Eponyme, 38, 71.
Eroussin, 155.
Erreur (sur la personne), 164.
Ervath (dabar), 242.

Esclave, 83-86, 110, 129, 143, 191, 192, 219, 220, 239.
Etranger, 86-89, 169, 172, 183.
Etymologie, 113, 115.
Exégèse, 5.
Exhéréder, 235.
Exhumation, 260.
Exogamie, 17, 20, 132, 169-173, 181, 182.
Exposition, 242.
Ezra'h, 83.
Famille, 3, 4, 5, 33, 39, 56, 64, 67, 72, 79, 83, 90, 93, 99, 108, 118, 130, 131, 219.
Fécondité, 41, 47, 54, 56, 175.
Femme, 56, 64, 84, 93, 111, 131, 132, 133-149, 181, 267.
Fiançailles, 157, 158.
Fiancé, 155, 157, 159.
Fiancée, 129, 155, 219.
Fief, 119, 120.
Filiation, 241, 265.
Fille, 80, 84, 135, 142, 187, 201, 204, 243, 264.
Fils, 80, 82, 135, 182, 201, 243, 259.
Flagrant délit, 221, 225, 226.
Fraternisation, 28, 76, 77.
Frère, 75, 94, 125, 182, 193, 198, 265, 266.
Funéraires (rites), 256.
Gad, 31, 34, 36.
Gamoul, 241.
Gâr, 126.
Gendre, 80, 155, 157.
Généalogie, 20, 21, 36, 38, 75, 90, 99, 109, 110, 111, 114, 119, 128, 196, 246.
Générateur (principe), 45-48, 54,
Germain, 127, 164, 204.
Ghêber, 156.
Ghêbirah, 156.
Gheoullah, 99, 107, 108, 197, 206, 265.
Ghèr, 83, 86, 106, 172.
Gherouschah, 191, 211.
Ghêt, 211.
Ghillouy (arayôth), 180.
Goèl, 80, 104, 105-108, 138, 197, 199, 200, 265.
Gouvernante, 244.
Grand-prêtre, 170, 192, 208.
Gynécée, 137.
'Habéreth, 146, 156.
Halaka, 10.
'Haliçah, 144, 202, 203.
'Halalah, 191.
'Hallal, 190.
'Hamm, 80, 131.
'Hammah, 49.
'Hammanim, 49.
'Hammoth, 80, 131.
'Hathan, 80, 155, 158.
'Hathounah, 155, 158.
'Hayy, 73.
'Hébel, 263.
'Hécèd, 187.
'Héder, 161.
Hénothéisme, 57, 61.
'Hérem, 91, 92.
Héritage, 106, 117, 118, 134, 139, 199, 247, 248, 264.
Héritière, 163, 170, 204.
Hiérodule, 190.
Hitqaddesch, 92.
Honneur, 99, 106, 143, 223, 226, 230, 254.
Hospitalité, 86, 94, 223.
Hothèn, 80, 155.
'Hothéneth, 80, 155.
'Houppah, 161.
Iahvé, 50, 51, 54, 60, 61, 62.
Iahvéisme, 33, 57.
Iahvéiste, 7.
Immortalité, 113, 196.
Impudicité, 87, 222.
Impur, 177, 178, 243.
Inceste, 75, 87, 180-188, 210.
Incinération, 259, 260.
Incisions, 30, 35, 76, 257.
Inconduite, 221, 222.
Indissolubilité, 211.
Infidélité, 176, 213, 219, 225, 226, 230.
Infirmités, 210, 211.
Inscriptions, 112, 176, 262.
Isch, 137, 146, 156.
Ischah, 137, 146, 156.
Ischouth, 155.
Jalousie, 225, 226, 227.
Jéhoviste, 7.
Jubilé, 83, 84, 87, 120, 121.
Jumeaux, 241, 246.
Jus primae noctis, 137.
Justice, 79, 81.
Kallah, 80, 155.
Kécef, 157.
Kelouloth, 155.
Keritouth, 211.

Keroubim, 51.
Ketoubah, 167.
Khâl, 127.
Kinôth, 238.
Kounya, 116.
Lampe, 253.
Latifundia, 122.
Lebanah, 52.
Lévi, 62.
Lévir, 141, 193, 197, 207.
Lévirat, 34, 41, 113, 119, 129, 170, 193-205, 206, 207, 219.
Lévite, 62. 121, 170, 243, 244.
Liqou'hin, 155.
Lumière. 95.
Lune (culte de la), 25, 47-54.
Macéba, 46, 114, 262.
Ma'hnéh, 90.
Maison, 72, 79, 121, 136.
Majorité, 77, 148, 163, 244, 245.
Mâle, 81, 82, 125, 134, 135, 145, 150, 173, 195, 243, 245, 264, 265.
Mamzèr, 110, 187, 189, 190, 221.
Marâtre, 186, 255.
Mari, 129, 131, 135, 136, 223, 229, 267.
Mariage, 40, 56, 107, 130, 132, 133, 134, 145, 146, 150-156, 162, 173, 183, 188, 191, 193, 211, 218, 239.
Maternité, 128.
Matriarcat, 125, 127, 129-133.
Matriarche, 4, 128.
Matrimonial, 155, 156.
— (empêchement), 180, 192.
Mattéh, 67, 79.
Mensuelle (situation), 177, 178.
Méôrassah, 155.
Mère, 4, 40, 126, 127, 129, 130, 132, 141, 182, 237. 242, 244, 251-255.
Merêïm, 158.
Métèque, 86.
Metrarchie, 125.
Mil'hamôth (Iahvé), 15.
Mineure, 142, 148. 163, 245.
Min'hah, 29.
Mioun, 137, 163, 245.
Mischkab, 262.
Mischpa'hah,, 67, 71, 72-74, 79, 89.
Mixtes (mariages), 169, 170, 172, 173.
Môhar, 165-167.
Monogamie, 64, 150, 151, 154.
Monothéisme, 57, 59.
Mort, 34-39, 256, 259-263.
Morts (culte des), 33-43, 195.
Mortuaires (rites), 37.
Mouthéreth (le-schouq), 203.
Naafoufim, 219.
Naar, 241.
Naarah, 192, 241, 244.
Naarouth, 148.
Naci, 79.
Na'hlah, 117, 263.
Naziréat, 145, 257.
Nebalah, 222.
Nécropole, 262.
Nedounya, 169.
Néfesch, 74, 262.
Négociations, 164, 165.
Néked, 241.
Néoménie, 53, 92.
Neqébah, 156.
Nethinim, 172, 189, 190, 191.
Neveu, 187, 276.
Niddah, 177, 178, 179, 187.
Nièce, 187.
Nikah al mota, 133, 150, 151.
Niksé melog, 169.
Nin, 241.
Niouflm, 219.
Nissouîn, 155.
Noachides, 87.
Noces, 155, 158.
Nôd, 258.
Nokri, 87,
Nom, 41, 90, 99, 109, 112-117, 127, 130, 141, 196, 200, 201, 202, 243.
Nomocratie, 63.
Nourrice, 86, 168, 242.
Nuptiale (chambre), 161.
Nuptiaux (rites), 155.
Ohèl, 67.
Olal, 240.
Olel, 240.
Oméneth, 244.
On, 256, 258.
Onah, 175.
Oncle, 34, 80, 131, 132, 187, 266.
Ordalie, 226, 231.
Orphelin, 93, 107, 131, 148.
Orpheline, 148, 149, 162.
Oûl, 240.
Oummah, 73, 128.

Panouy, 174.
Paraphernaux (biens), 169.
Parenté, 28, 39, 75, 80, 125, 127-129, 131, 187.
Parents, 249-255, 259, 263, 266.
Parricide, 253.
Part (confusion de), 193, 209, 217.
Paternité, 150, 194, 196, 242.
Patrarchie, 125, 131.
Patriarcat, 56, 127, 131.
Patriarche, 3, 92, 129.
Patrimoine, 41, 90, 108, 118-122, 163, 169, 196, 200, 201, 202, 247.
Peêr, 158.
Père, 4, 40, 125, 185, 223, 235-239, 247, 251-255, 263.
Pêter ré'hem, 245.
Petite-fille, 186.
Phallique, 43, 45-47.
Phratrie, 33.
Piété (filiale), 251, 256.
Pignoratif, 119.
Pilèghesch, 152.
Pleureuse, 139.
Polyandrie, 133, 194.
Polygamie, 56, 127, 150-155, 220, 255.
Polythéisme, 57, 60.
Postérité, 40, 82, 109, 114, 175, 177, 202, 241.
Posthume, 196, 204, 240, 248.
Pourim, 42.
Précepteur, 244.
Préciput, 247.
Préhistorique, 10, 19, 32.
Prémice, 29, 40, 55, 245, 286.
Premier-né, 29, 55, 80, 131, 135, 243, 245-248.
Prêtre, 92, 111, 130, 170, 190, 191, 192, 236.
Primogéniture, 56, 128, 245, 246, 247, 248, 264.
Procréation, 46, 156, 196, 197.
Promesse (de mariage), 157, 164.
Promiscuité, 133, 134.
Prophète, 59, 63.
Prophétesse, 138, 139.
Propriété, 99, 117-122.
Prostituée, 189, 191, 221.
Prostitution, 191, 250.
Puberté, 45, 162, 245.
Puissance (maritale), 125, 129.
Puissance (paternelle), 163, 235, 237, 264
Putatif, 196.
Qadar, 256.
Qarôb, 80.
Qèber, 262.
Qiddouschin, 155.
Ra'hmah, 83.
Ré'hem, 128.
Réintégrande, 120.
Remarier, 209, 210, 214.
Reméré, 119.
Répudiation, 131, 134, 153, 157, 206, 211-219.
Répudiée, 144, 145, 188, 191, 217, 218.
Reschîth ônô, 245.
Respect, 93, 251, 254.
Retranchement, 179.
Rites (mortuaires), 37.
— (nuptiaux), 155.
Rivale, 131, 152.
Rôsch, 79.
Sabbatique (année), 85, 121, 122.
Sacerdoce, 245.
Sacerdotale (fonction), 195.
— (liste), 111.
Sacrifices, 17, 28, 29, 76, 93, 103.
— (humains), 29.
Sadiqa, 150, 151.
Sage-femme, 242.
Sang, 29, 55, 69, 74-79, 99, 100.
Sapad, 258.
Schaddaï, 50.
Schakal, 132.
Schakoul, 241.
Schébeth, 67, 79.
Scheèr, 75, 187.
Schègal, 156.
Schèm, 109.
Schèmesch, 52, 53.
Scheniôth, 184.
Schiddoukin, 155, 164.
Schif'hah, 83.
Schilla'h, 211.
Schillou'hin, 168.
Schômèreth (yabam), 203,
Schôschbenim, 158.
Schtar, 157.
Schtouqi, 190.
Séducteur, 143, 148, 166, 223.

Séduction, 217.
Séirim, 23, 25.
Sépulture, 259-261.
Sergent, 24, 31, 55, 63.
Seuil, 76, 77.
Sevrage, 93, 193, 243.
Sevré, 241, 243.
Sexuel, 17, 134, 174, 177, 178, 179, 180, 184.
Sidérales (divinités), 47-54.
Sœur, 80, 126, 129, 130, 152, 182, 186, 187.
Soleil (culte du), 24, 25, 48, 51-54.
Solidarité, 73, 99-109, 117, 249.
Sôtah, 213, 225, 228.
Stèle, 47, 262.
Stérilité, 34, 45, 152, 156, 175, 176, 177, 189.
Succession, 144, 149, 168, 185, 245, 246, 263-268.
Tabou, 74, 174, 177, 178, 181, 257, 258.
Taf, 241.
Talion, 101.
Tante, 186, 187, 266.
Tatouage, 17, 30, 73.
Télégonie, 194, 195.
Térafim, 36, 43.
Terre, 117, 119.
Testament, 268.
Thêbel, 187.
Thenaïm, 164.
Tholedôth, 109.
Tirah, 90.
Toamîm, 241.
Tombe, 35, 261, 262.
Torèf, 43.
Toschab, 87.
Totémisme, 15-32, 33, 74, 169, 181.
Tribu, 67-73, 102, 117, 118, 121, 204.
Trouvé (enfant), 190.
Tutelle, 125, 169, 208, 245.
Tuteur, 106, 107.
Ultimogéniture, 40, 248.
Union, 130, 183.
Usufruit, 119, 120, 148, 168, 169, 208, 268.
Utérin, 17, 126, 129, 186, 204.
Valad, 240.
Vendetta, 30, 42, 90, 99-105, 180.
Veuf, 192, 193.
Veuve, 93, 141, 144, 145, 149, 178, 187, 189, 191, 192, 193, 197, 198, 205, 206-209, 219, 239, 268.
Vie (idée de), 11, 16, 54, 56, 74.
Vieillard, 94, 255.
Vierge, 161, 192, 216.
Viol, 101, 143, 216, 217, 223.
Virginité, 192, 215.
Vocératrices, 258.
Volontés (dernières), 95, 268
Wâli, 106, 107.
Wasm, 30.
Yabam, 144, 193, 201.
Yad, 262.
Ya'hass, 109.
Yakîr, 247.
Yarasch, 263.
Yaréa'h, 53.
Yathôm, 131.
Yebamah, 144, 193.
Yèled, 240.
Yerouschah, 117, 265.
Yiboum, 193.
Yi'hèç, 109.
Yobèl, 120.
Yonèq, 240.
Zâkar, 156.
Zar, 219.
Zélotypie, 219, 225, 231.
Zenounim, 221.
Zenouth, 221.
Zeqénim, 79, 80.
Zéra, 241.
Zimmah 187, 222.
Zivoug, 155.
Zônah, 191.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION	1
Objet et délimitation du travail	3
Sources	5
Méthode	10
Tableau historique et littéraire	12
PREMIÈRE PARTIE : Famille et Religion	13
Du Totémisme	16
Du Culte des Morts	33
Sur la Religion antique des Hébreux	44
DEUXIÈME PARTIE : La Famille en général	65
La Famille primitive	67
L'Esclave et le Ghêr	83
La Vie du Clan et la Vie en Famille	90
TROISIÈME PARTIE : La Solidarité familiale	97
Vendetta et Gheoullah	99
Généalogie et Nom	109
Propriété	117
QUATRIÈME PARTIE : Mariage et Société conjugale	123
Matriarcat	125
Condition de la Femme	133
Types de Mariage	150
Rites nuptiaux et Droit matrimonial	155
Endogamie, Exogamie, Mariages mixtes	169
Relations et Tabous sexuels	174

Empêchements matrimoniaux 180
Le Lévirat 193
Dissolution du Mariage (la Veuve, la Agounah, Répudiation) 205
Adultère et Zélotypie 219

CINQUIÈME PARTIE : Rapports des membres de la Famille entre eux 233
Puissance paternelle 236
L'Enfant 240
Rapports entre parents et enfants 249
Rites funéraires 256
Successions 263

CONCLUSION 270

Bibliographie 277

Index des Matières 289

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ARNOLD (Matthew). — **La crise religieuse.** 1 vol. in-8 ..... 7 fr. 50

ARRÉAT (L.). — **Les croyances de demain.** 1 vol. in-16 ..... 2 fr. 50
— **Le sentiment religieux en France.** 1903. 1 vol. in-16 ..... 2 fr. 50

BRANDON-SALVADOR (Mme). — **A travers les moissons.** *Ancien Testament, Talmud. Apocryphes, Poètes, Moralistes juifs du moyen âge.* 1 vol. in-16 ..... 4 fr.
Relié ..... 5 fr.

CARRAU (L.), professeur adjoint à la Sorbonne. — **La philosophie religieuse en Angleterre.** 1 vol. in-8 ..... 5 fr.

GRASSERIE (Raoul de la), lauréat de l'Institut. — **De la psychologie des religions.** 1 vol. in-8 ..... 5 fr.

GUYAU (M.). — **L'irréligion de l'avenir.** 6e édition. 1 vol. in-8 ..... 7 fr. 50

HARTMANN (E. de). — **La religion de l'avenir,** trad. de l'allemand. 4e édition. 1 vol in-16 ..... 2 fr. 50

KARPPE (S.), docteur ès lettres. — **Les origines et la nature du Zohar,** précédé d'une étude sur *l'histoire de la Kabbale.* 1 vol. in-8 ..... 7 fr. 50

LANG (A.). — **Mythes, cultes et religions,** traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par LÉON MARILLIER. 1 vol. in-8 ..... 10 fr.

MULLER (Max), prof. à l'Université d'Oxford. — **Nouvelles études de mythologie,** traduit de l'anglais par L. JOB, agrégé de l'Université. 1 vol. in-8 ..... 12 fr. 50

OLDENBERG (H.), prof. à l'Université de Kiel. — **La religion du Véda,** traduction et préface par V. HENRY, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-8 ..... 10 fr.
— **Le Bouddha,** *sa vie, sa doctrine, sa communauté,* traduit de l'allemand par P. FOUCHER, maître de conférences à l'école des Hautes Etudes, préface de SYLVAIN LÉVI, professeur au Collège de France. 2e édition. 1 vol. in-8 ..... 7 fr. 50

RÉCÉJAC (E.), docteur ès lettres. — **Essai sur les fondements de la connaissance mystique.** 1 vol. in-8 ..... 5 fr.

REGNAUD (P.), professeur à l'Université de Lyon. — **Comment naissent les mythes.** 1 vol in-16 ..... 2 fr. 50

RÉMUSAT (Charles de), de l'Académie française. — **Philosophie religieuse.** 1 vol. in-16 ..... 2 fr. 50

SOLOWEITSCHIK (L.). — **Un prolétariat méconnu,** *étude sur la situation sociale et économique des ouvriers juifs.* 1 vol. in-8 ..... 2 fr. 50

STARCKE. — **La famille primitive,** *ses origines, son développement.* 1 volume in-8 ..... 6 fr.

SWIFT (B.). — **L'éternel conflit.** Trad. de l'anglais. 1 vol. in-16 ..... 2 fr. 50

STUART MILL. — **Essais sur la religion,** traduit par M. CAZELLES. 4e édition. 1 vol. in-8 ..... 5 fr.

VACHEROT (Et.), de l'Institut. — **La religion.** 1 vol. in-8 ..... 7 fr. 50

DIJON. — IMPRIMERIE BARBIER-MARILIER

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

CENTRAL BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY
0 0021 0020029 0

221.830142
L668

Lévy, Louis Germain.

AUTHOR

La famille dans l'antiquité.

TITLE

20510

221.830142
L668 Lévy, Louis Germain.
La famille dans l'antiquité.

20510